Por una vuelta al socialismo

o cómo el capitalismo nos hace menos libres

Gerald A. Cohen

Why Not Socialism

The Structure of Proletarian Unfreedom

Back to Socialist Basics

Freedom, Justice, and Capitalism

The Workers and the Word: Why Marx Had the Right to Think He Was Right

Freedom and Money



colección
derecho y política

derecho y política

Dirigida por Roberto Gargarella
y Paola Bergallo

Traducción de los capítulos 1, 2, 3, 5, 7 y 8: Hugo Salas
Traducción del capítulo 4: Rose Cave
Traducción del capítulo 6: Luciana Sánchez, Roberto Gargarella,
Félix Ovejero y Verónica Lifrieri
Corrección: Ana Bello

Por una vuelta al socialismo

o cómo el capitalismo nos hace menos libres

Gerald A. Cohen

Edición al cuidado de Jahel Queralt





siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
C/LEPANT 241
08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com



Esta colección comparte con IGUALITARIA el objetivo de difundir y promover estudios críticos sobre las relaciones entre política, el derecho y los tribunales.
www.igualitaria.org

Cohen, Gerald A.
Por una vuelta al socialismo: o cómo el capitalismo nos hace menos libres.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
256 p.; 21x14 cm.- (Derecho y política // dirigida por Roberto Gargarella y Paola Bergallo)

ISBN 978-987-629-443-0

1. Política. 2. Socialismo. I. Hugo Salas, trad. II. Rose Cave, trad. III. Luciana Sánchez, Roberto Gargarella, Félix Ovejero y Verónica Lifrieri, trad.
CDD 306

Las versiones castellanas de los capítulos 4 y 6 fueron cedidas por el Centro de Estudios Públicos (Providencia, Santiago de Chile) y por Paidós Ibérica, respectivamente

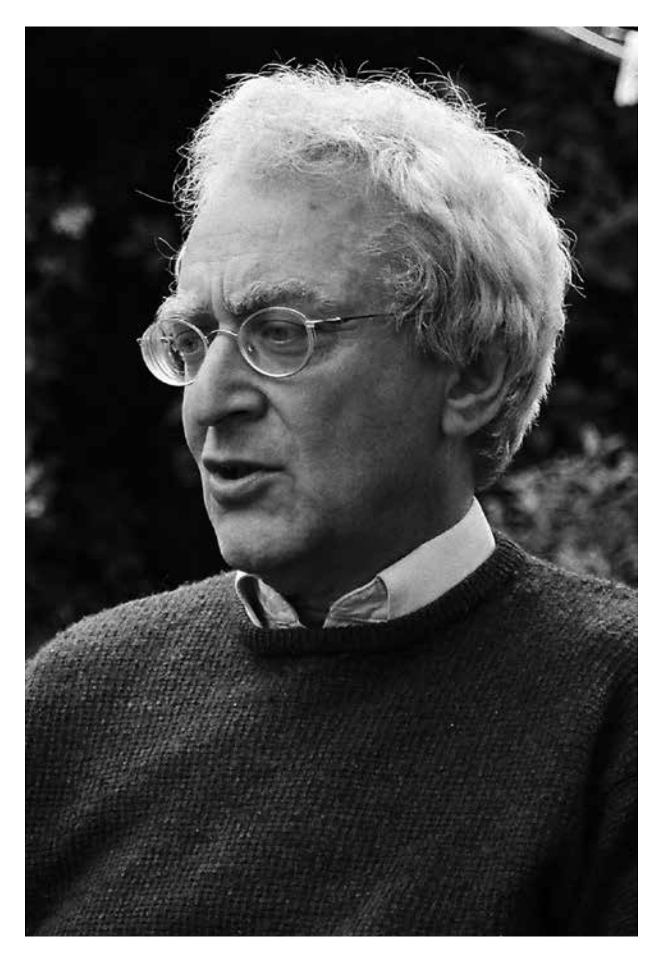
Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN 978-987-629-443-0

Impreso en Altuna Impresores // Doblas 1968, Buenos Aires
en el mes de septiembre de 2014

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice



Gerald Cohen, foto tomada por Humaira Ahmed

Introducción
Por una vuelta a Cohen*

Gerald Allan Cohen (1941-2009), más conocido como Jerry, fue tal vez el pensador marxista anglosajón con mayor rigor analítico, y sin duda uno de los más influyentes en la filosofía política de ese ámbito. Nació el 14 de abril de 1941 en un hogar judío y comunista de Montreal. Su madre, procedente de Ucrania, era una costurera miembro del Partido Comunista Canadiense. Su padre, un sastre profundamente antirreligioso y antisionista. Cohen asistió a una escuela judía donde se daba por sentado que comunismo y democracia debían ir necesariamente de la mano. Por un lado, la igualdad política que aseguraba la democracia era una garantía vacua sin la igualdad material que requería el comunismo. Por el otro, el comunismo sólo podía evitar convertirse en una tiranía si reconocía la soberanía popular. Así, para aquel niño, hijo de la Guerra Fría, ser comunista y ser demócrata eran dos caras de la misma moneda (Cohen, 2000: 23). Con los años y el oficio, se dio cuenta de que la realidad era más complicada que lo pensado –su visita a Hungría (1962) y Checoslovaquia (1964) supusieron una gran desilusión respecto de la experiencia del comunismo–. Sin embargo, aquel ambiente familiar tan politizado y el credo marxista aprendido en la escuela judía dejaron en él una notoria impronta: el compromiso con los ideales socialistas y la convicción de que el fracaso sufrido hasta hoy por todos los intentos de superar el "carácter depredador de las sociedades de mercado [...] no es una buena razón para dejar de intentarlo"

* Una parte importante de esta introducción apareció en nuestro obituario dedicado a la memoria de Cohen (Queralt y Gargarella, 2010).

(Cohen, 2001). Prueba de esta convicción es su artículo "¿Por qué no el socialismo?" –incluido como capítulo 10 en este volumen–, que es una invitación a reflexionar acerca de si el socialismo es deseable y posible a partir de un ejemplo que remite, inequívocamente, a sus vivencias en Montreal.[1]

Cohen estudió filosofía en la Universidad de McGill (Canadá) y en 1961, ante la disyuntiva de ir Óxford o Harvard, eligió la primera opción. En Óxford, fue alumno de Gilbert Ryle y posteriormente de Isaiah Berlin. De Ryle aprendió el rigor conceptual que caracteriza la filosofía analítica y que más adelante le sirvió para presentar una versión del materialismo histórico purgada de oscurantismos. Berlin lo convenció de que el conflicto entre nuestros valores es inevitable y de que no existe una forma de solucionarlo que no implique una pérdida irreparable. Terminados sus estudios, dio clases en el University College de Londres durante más de veinte años para regresar a Óxford en 1984 y ocupar la prestigiosa cátedra Chichele, cuyos anteriores inquilinos habían sido G. D. H. Cole, John Plamenatz, Charles Taylor y el propio Berlin. Su talento filosófico iba a la par de su ingenio a la hora de hacer bromas. Sus chistes –a menudo sobre la academia o la condición judía–, sus célebres imitaciones de otros filósofos, y su afición por entonar viejas canciones de la avanzada comunista o la resistencia republicana española, lo convirtieron en uno de los huéspedes mas singulares del All Souls College.

Cohen fue un filósofo reactivo o antagonista, en el sentido de que su trabajo se desarrolló casi siempre en oposición al de otros filósofos. En la primera etapa de su carrera, sus oponentes fueron algunos críticos e interpretes de Marx como Althusser o Plamenatz. En la segunda se dedicó a desmontar las tesis libertarias de Robert Nozick. Y en la tercera y última etapa se posicionó en el debate liberal igualitario en contra de John Rawls. Analizar detalladamente

1 Durante su adolescencia en Montreal, Cohen participaba en la organización de un campamento de verano judío socialista Kinderland.

sus contribuciones cae fuera del alcance de esta breve introducción, por lo que nos limitaremos a subrayar aquellas que nos parecen más importantes.

PRIMERA ETAPA: EL MARXISMO ANALÍTICO

Cohen se interesó por Marx en un momento en que Althusser había sido entronizado como su principal intérprete, lo cual había condenado al marxismo a adoptar la escritura críptica del estructuralismo. En este contexto, la publicación, del libro de Cohen *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (Cohen, 1978) permitió avanzar significativamente la exégesis marxiana. En este trabajo Cohen articuló una defensa de la teoría de la historia de Marx que consiste en pasar el materialismo histórico por el tamiz de la filosofía analítica. Una de las cuestiones que más le interesaban y a cuyo respecto hizo una contribución más importante es la de aclarar algunas inconsistencias que existen en los escritos de Marx. Una de ellas es la siguiente: Marx parece reconocer primacía explicativa tanto a las fuerzas productivas como a las relaciones de producción. En contra de la interpretación preferida de quienes fueron seducidos por la metáfora de la lucha de clases, Cohen ofrece una versión del materialismo histórico en que el principal factor explicativo de las características de una sociedad en determinado momento son las fuerzas productivas, y en especial la tecnología. Su estrategia consiste en recurrir a la *explicación funcional*, típica de la biología evolutiva, que, da cuenta de un suceso *e* a partir de su efecto *f*. Cohen sostiene que, cuando un modelo de relaciones de producción deja de proporcionar las condiciones idóneas para el desarrollo de las fuerzas de producción, queda obsoleto y lo sustituye otro sistema económico que favorece dicho progreso, como sucedió con el sistema feudal durante la llegada de la revolución industrial. Afirmar que el capitalismo promueve el desarrollo tecnológico, y que precisamente ese es el motivo de su surgimiento, resuelve elegantemente la inconsistencia de los textos de Marx, ya que el hecho de que las relaciones de produc-

ción tengan fuerza causal es compatible con que sean el *explanandum,* y los factores productivos el *explanans.*

La teoría de la historia de Karl Marx (Cohen, 1978) fue un trabajo criticado desde varios frentes. Algunos marxistas lamentaron que Cohen no prestase atención suficiente a la influencia de Hegel en Marx, mientras que otros le reprocharon el haber colocado a la lucha de clases en un segundo plano. A pesar de estas objeciones, el libro atrajo la atención de varios académicos anglosajones de izquierda como Jon Elster, Adam Przeworski, John Roemer, Philipp Van Parijs o Erik O. Wright, con quienes Cohen formó el grupo de los "marxistas analíticos" o "grupo de septiembre" (mes en que cada año se reunían a discutir sus tesis), que renovó los estudios sobre los escritos de Marx. Su objetivo era, en palabras de Przeworski, fundar un "*non-bullshit marxism*", esto es, un marxismo defendible con las mejores razones y no de manera inercial o dogmática.[2] El análisis conceptual riguroso, el individualismo metodológico y el uso de modelos formales como los aportados por la teoría de juegos fueron algunos de los rasgos definitorios de esta corriente más bien atípica dentro de la historia del marxismo. Algunos miembros del grupo de septiembre, Elster sobre todo, criticaron duramente la explicación funcional de Cohen, por considerar que presuponía una extraña teleología según la cual la historia estaba orientada hacia el objetivo de alcanzar el máximo desarrollo de los factores productivos. A juicio de Elster, la explicación funcional debía ser sustituida por la teoría de juegos como modelo explicativo. Cohen se mostró muy escéptico ante la alternativa de Elster. No negaba la validez de las explicaciones a partir de las decisiones individuales –de hecho, las consideraba deseables– pero, por motivos epistémicos, dudaba de que siempre fuesen posibles. En el debate que sostuvo con Elster al respecto, Cohen afirmó que las explicaciones funcionales pueden ser ciertas con independencia de que tengamos a nuestra disposición

2 Acerca de las características del marxismo analítico, véase Wright (1994). Una recopilación de textos básicos consta en Roemer (ed., 1986).

una explicación micro que dé cuenta de lo que las vuelve ciertas –esta es una cuestión que Cohen aborda también en la primera entrevista incluida en el presente volumen–.[3] En los años posteriores, Cohen siguió fiel a su interpretación del materialismo histórico, pero reconsideró su capacidad explicativa. Le parecía que ciertos fenómenos como la moral o la religión eran demasiado complejos para poder ser reducidos a cuestiones económicas (Cohen, 1983). Hacia el final de su carrera, solía contestar con un "depende" a la pregunta sobre si se consideraba marxista, y matizaba su afirmación diciendo que si ser marxista implicaba creer en la teoría del valor y/o el materialismo histórico, entonces él no lo era; pero que si suponía ser fiel a los ideales de igualdad y comunidad, desde luego que sí.

SEGUNDA ETAPA: EL GIRO NORMATIVO

Durante la primera fase de su carrera, Cohen no estuvo especialmente interesado por cuestiones normativas. Su defensa del materialismo histórico lo había encaminado hacia la metodología de las ciencias sociales y la teoría de la historia. Eso no significa que no le importasen los valores, sino que –como él mismo describe– en este terreno dormía una especie de "sueño dogmático socialista" (Cohen, 1995: 4), del cual sólo despertó cuando cayó en sus manos *Anarquía, Estado y utopía* (Nozick, 1974), aguda defensa del libertarismo. El libro de Nozick plantea un interrogante sencillo mediante un ejemplo eficaz. Imaginemos una sociedad en que todos sus miembros tienen la misma cantidad de recursos. Uno de ellos, Wilt Chamberlain, es especialmente hábil jugando al baloncesto, tanto que al resto no le importa pagarle una pequeña suma de dinero para verlo jugar. Pasados bastantes partidos, las pequeñas donaciones acaban por sumar una

3 Los detalles de esta polémica figuran en Elster (1980, 1982); y las respectivas réplicas en Cohen (1982a, 1982b).

fortuna. Si se tiene en cuenta que todas las transferencias fueron voluntarias, transferir recursos de Chamberlain a otros sujetos equivale a anular las decisiones libres de los individuos. ¿Qué justifica que el Estado interfiera de este modo en la vida de sus ciudadanos? El ejemplo Chamberlain apela no sólo a la libertad individual, sino también a una noción de autopropiedad que reconoce a cada sujeto como dueño de su cuerpo, de sus talentos y habilidades, y de lo que pueda producir con ellos. Basado sobre estas dos ideas tan poderosas, Nozick elabora una defensa del Estado mínimo o abstencionista. A pesar del estilo provocativo de sus argumentos, *Anarquía…* fue bastante ignorado por los liberales igualitarios. Sin embargo, para Cohen dicho texto presentaba un desafío difícil de ignorar. La conclusión del ejemplo Chamberlain bien puede resumirse con el eslogan marxista que afirma la autopropiedad al reconocer que los individuos tienen derecho al fruto de su trabajo. Es más, la crítica nozickeana pone de manifiesto que el Estado, al cobrar impuestos, está actuando con los ciudadanos del mismo modo que el capitalista, según los marxistas, se comporta con sus obreros: los explota. Si un sujeto es explotado cuando, sin su consentimiento, otro u otros se apropian del fruto de su trabajo, debemos considerar explotados a quienes, en una economía de bienestar, ven cómo el Estado se adueña de sus recursos para transferírselos a otros peor situados. El hecho de que Nozick pusiera al servicio de la derecha mas antigualitaria las nociones típicamente marxistas de autopropiedad y explotación hizo que Cohen considerase urgente refutar su posición y recuperar dichas nociones.

Los escritos reunidos en *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cohen, 1995) dejan al desnudo la estructura endeble que sostiene el argumento de Nozick. En su primer asalto, Cohen demuestra que el concepto nozickeano de libertad, además de insatisfactorio, no puede utilizarse para justificar la propiedad privada sin caer en una circularidad. Según Nozick, la libertad de un sujeto se ve definida por lo que tiene derecho a hacer. Esto le permite rechazar algo que Cohen, utilizando otra definición de libertad, quiere afirmar: que la prohibición que recae sobre los no propietarios de un bien de no usar ese mismo bien

viola su libertad. Ahora bien, la idea de libertad de Nozick no puede ser invocada en defensa de la propiedad privada, como él pretende hacer en el ejemplo de Chamberlain, ya que, entendida así, la libertad asume alguna distribución de los derechos de propiedad. En el artículo "Libertad y dinero" –incluido como capítulo 10 en este volumen–, Cohen presenta una concepción alternativa de libertad que no es deudora de ninguna concepción de propiedad. La segunda embestida de Cohen cuestiona una de las premisas iniciales del argumento de Nozick: la idea lockeana de que, inicialmente, los recursos existentes en el mundo no son propiedad de nadie y, por tanto, bajo determinadas circunstancias los individuos pueden adueñarse de ellos. Cohen sostiene que no hay ninguna buena razón para adoptar este punto de partida en lugar de otro en que los recursos de la tierra son propiedad de todos los habitantes. Estas dos objeciones, aquí resumidas en pocas líneas, consiguen desarticular pieza por pieza el argumento ofrecido en *Anarchy*... Después del análisis de Cohen, las razones para que Chamberlain no pague impuestos ya no pueden ser las dadas por Nozick.

Cinco años más tarde, Cohen publicó *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Cohen, 2000). Esta recopilación de conferencias incluye un consejo para los marxistas y un aviso para los liberales. A los primeros, Cohen les dice que tienen razones de peso para preocuparse por cuestiones normativas ya que, en la actualidad, muchos de los supuestos de Marx no se sostienen –por ejemplo, no es posible identificar una clase social que sea la más explotada y necesitada, y simultáneamente tenga el control de la fuerza de trabajo y constituya la mayoría de la sociedad–; además, algunas de sus predicciones están lejos de ser ciertas –creer que en algún momento habrá superabundancia resulta ingenuo si tenemos en cuenta la crisis energética y ambiental que nos afecta–. En resumen, en un contexto en que el capitalismo y la escasez no parece que vayan a abandonarnos rápidamente, resulta crucial contar con buenos argumentos morales para defender principios como los de igualdad y comunidad; algunas de estas cuestiones aparecen en la segunda entrevista incluida en este volumen. Cohen les recuerda a los liberales algo que los socialistas saben

bien: que sólo es posible lograr una sociedad igualitaria si quienes la habitan están realmente comprometidos con este ideal. Dicho de otro modo, la igualdad, además de unas instituciones que la instauren, requiere un *ethos* social que la honre. Eso motiva el ingenioso título que a la vez pretende ser un giño irónico a algunos de sus colegas de profesión bastante acomodados –Dworkin, en particular–. Los problemas que examina allí ya revelan algunas de las cuestiones clave de su crítica a Rawls.

TERCERA ETAPA: LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

Cuando Cohen decidió examinar el pensamiento rawlsiano, la *Teoría de la Justicia* (Rawls, 1971) había sido criticada por ser excesivamente igualitaria, insuficientemente igualitaria, y demasiado liberal. Sin embargo, las objeciones realizadas por Cohen se situaron enseguida entre las más agudas y de mayor alcance, dado que van desde la solución concreta al problema de la justicia distributiva al método utilizado por Rawls para justificar sus principios. Su libro *Rescuing Justice and Equality* (Cohen, 2008) ofrece la versión definitiva de argumentos que durante años estuvo revisando. Un punto central de su trabajo consiste en criticar la justificación rawlsiana de ciertas desigualdades generadas por el mercado. Según Rawls, es justo ofrecer incentivos económicos a ciertos individuos para incrementar el producto social y beneficiar, tanto como sea posible, a los peor situados. Cohen está de acuerdo en que algunas desigualdades pueden ser justas pero cree que Rawls tolera demasiadas, incluso según su propio criterio centrado en los peor situados. A juicio de Cohen, la mayoría de desigualdades que se dan en el mercado dejarían de ser necesarias para mejorar la situación de los más desaventajados si quienes exigen salarios altos actuasen motivados por los valores de igualdad y comunidad, antes que por el autointerés más egoísta. Esta objeción suscitó un importante debate acerca de si los principios de justicia deben aplicarse únicamente a las instituciones o si, además, deben regular la conducta individual. Al

posicionarse a favor de esta segunda opción, Cohen hizo suyo el *dictum* "lo personal es político" que feministas radicales ya habían esgrimido en contra de Rawls por no haber incluido la familia en su esquema de justicia. En lo referente al contenido de los principios de justicia, Cohen se siente más cercano a Dworkin que a Rawls. Defiende sustituir los principios rawlsianos por lo que en su trabajo "¿Por qué no el socialismo?" denomina "igualdad de oportunidades socialista". Este principio "busca corregir todas las desventajas no elegidas, desventajas que son tales porque el agente no puede ser considerado racionalmente responsable de ellas, ya sea que reflejen desgracias sociales o desgracias naturales". La igualdad de oportunidades socialista es, en este sentido, más exigente que la concepción rawlsiana que tolera ciertas desigualdades originadas por la distribución natural de talentos. Cohen considera que sólo son justas las desigualdades que reflejan "diferencias de gusto o elección", lo cual lo convierte, junto con Dworkin, en uno de los principales exponentes de la corriente del liberalismo igualitario que se conoce como "igualitarismo de la suerte".[4]

Por último, en el campo de la metaética, Cohen defiende que el único modo de hallar los principios correctos es averiguar cuáles son nuestras convicciones en casos específicos, sin esperar que formen un conjunto armónico, ya que lo más probable es que debamos enfrentarnos a conflictos de valores. Sin renunciar a la objetividad moral, criticó a Rawls por prometer que es posible evitar dicho conflicto. Su objeción es compleja pero, en caso de ser cierta, derrota cualquier forma de constructivismo, tanto en la versión que proponen Rawls, Thomas Scanlon o David Gauthier, como en las diferentes versiones del "observador imparcial" (desde la de Hume hasta la reciente de Amartya Sen). Su posición, que denominó "pluralismo radical", resulta desalentadora para quienes esperan que la filosofía nos proporcione un "mecanismo generador

4 El igualitarismo de la suerte es una corriente dentro del liberalismo igualitario que considera que la distribución justa de recursos es aquella que sólo refleja las decisiones de los individuos y no otras circunstancias arbitrarias.

de principios". Cohen cree que los mejores principios de justicia no son los que uno halla desde el punto de vista arquimedeo,[5] sino los que derivan de las intuiciones, cuando uno está dispuesto a llegar donde lo lleven los argumentos.

Casi en su totalidad, los trabajos reunidos en este volumen fueron publicados previamente en revistas y volúmenes especializados. Lejos de pretender ser una muestra representativa de un pensamiento tan rico como el de Cohen, se propone como una vía de acceso a los distintos debates que hemos señalado en esta introducción. Y, en especial, a su reflexión acerca de dos temas: el socialismo y la libertad. Ambos están unidos en una idea central que recorre el libro: que el socialismo es superior al capitalismo a la hora de proteger la libertad. No sólo asegura una mejor distribución de libertad individual, sino que garantiza la libertad colectiva de la clase trabajadora. Algunos de los textos abordan cuestiones afines, que son de gran interés; por ejemplo, la relación entre libertad y propiedad, o el contenido y la deseabilidad del ideal socialista. Con todo, la idea que identificamos como central supone un ataque frontal a uno de los principales argumentos de la derecha a favor del capitalismo: presentar cualquier intervención del Estado en el mercado como una violación de la libertad (o, más precisamente, una violación de la libertad económica, en tanto expresión de la libertad individual). Muchos socialistas responden a este argumento intentando demostrar que la restricción de la libertad que lamenta la derecha es un mal menor en comparación con los males que, mediante dicho menoscabo, se logran evitar: la pobreza e inseguridad de los peor situados en el mercado. Cohen considera que esta respuesta es demasiado laxa, en cuanto reconoce que las políticas socialistas son lesivas para la

5 La expresión "punto de vista arquimedeo" hace referencia a la conocida frase de Arquímedes "dadme un punto de apoyo y moveré el mundo", y es utilizada en filosofía para referirse a un punto de vista objetivo externo al objeto de estudio.

libertad individual y al hacerlo entrega a la derecha capitalista el monopolio sobre la defensa de la libertad. Ya que la libertad es uno de los pilares de las sociedades democráticas, esa es una mala estrategia. Los capítulos de esta compilación demuestran que la libertad defendida por el liberalismo conservador es, en el mejor de los casos, un ideal inconsistente que no tiene sentido maximizar. Cohen aspira a demostrar que la izquierda debe erigirse como principal defensora de la libertad porque, bien entendido, este ideal sólo puede asegurarlo el socialismo democrático.

Hemos seleccionado textos que abarcan un período de treinta y tres años, desde 1968 hasta 2001. Por ende, se incluyen ensayos marxistas tanto como de filosofía política normativa, aunque predominan los segundos. Preferimos renunciar al orden cronológico al presentarlos, para así poder agruparlos según el *tipo de texto* que son, y el *tipo de argumentos* que dan.

Los dos primeros son textos bastante accesibles, que originariamente fueron publicados en la revista inglesa *New Left Review*. Son dos de los trabajos del Cohen más llano –aunque no por eso menos riguroso– y preocupado por contribuir, desde la academia, a la política británica. El capítulo 1, "Libertad, justicia y capitalismo", reproduce la conferencia que dio Cohen en la London School of Economics el 24 de noviembre de 1980 como ganador del prestigioso premio Deutscher por su libro *La teoría de la historia de Karl Marx*. La conferencia quiere socavar dos de los argumentos que la entonces flamante primera ministra Margaret Thatcher había puesto sobre la mesa para convertir a Inglaterra en una verdadera economía capitalista. El primer argumento justifica el capitalismo apelando a la libertad individual, mientras que el segundo lo hace invocando consideraciones de justicia. Cohen se centra especialmente en el primero. Después de un agudo análisis de la idea de libertad implícita en el argumento de Thatcher, llega a la conclusión de que "pensar el capitalismo como un ámbito de libertad entraña soslayar buena parte de su naturaleza" porque, en realidad, la limita. En respuesta al segundo argumento, Cohen anticipa una de sus principales objeciones a Nozick y es que la concepción de

la justicia capaz de justificar el capitalismo se sostiene sobre una premisa inicial que carece de justificación y es que, inicialmente, los recursos del planeta no pertenecían a nadie en lugar de pertenecernos a todos, como sugiere Cohen.

El capítulo 2, "Un retorno a los fundamentos del socialismo", fue escrito en reacción a un documento elaborado por el Comité por la Justicia Social, un organismo creado por John Smith –el predecesor de Tony Blair al frente del laborismo– y auspiciado por el Instituto para la Investigación de Políticas Públicas, un *think tank* de tendencia laborista. El propósito del Comité era aportar nuevas ideas al partido que en ese momento llevaba catorce años en la oposición. Cohen rechaza, ante todo, el punto de partida de la Comisión, según el cual las ideas de igualdad y comunidad, centrales en el discurso laborista, deben adaptarse a las condiciones políticas, sociales y económicas de cada momento. El resultado de esta adaptación, al menos según la propuesta de la Comisión, es una idea de justicia que "a ningún demócrata liberal o *tory* progresista se le ocurriría negar". En lugar de diluir sus fundamentos socialistas, lo que debe hacer el partido laborista, a juicio de Cohen, es fortalecerlos. "Necesitamos de los valores socialistas fundamentales que apuntan a determinada forma de sociedad, a miles de kilómetros del horizonte de las posibilidades actuales, para defender cada kilómetro de terreno ganado y ponernos en campaña para intentar recuperar cada porción de lo perdido."

El siguiente conjunto de textos agrupa artículos académicos que abordan cuestiones fundamentales para el socialismo, mediante el uso de herramientas analíticas. En palabras del propio Cohen, "me arriesgo a parecer pedante en mi interés de no pasar por alto cualquier distinción que pudiera resultar pertinente, intento elucidar qué queremos decir cuando decimos (o no) esto o lo otro, y me mantengo permanentemente alerta ante cualquier posible confusión de tipo conceptual". El capítulo 3, "La estructura de la privación de libertad del proletariado", analiza el tipo de coerción que ejerce el capitalismo. Cohen se pregunta hasta qué punto podemos afirmar, como hace Marx, que en un sistema capitalista los trabajadores están *obligados* a vender su fuerza de

trabajo. Acepta la idea de libertad como no interferencia de la derecha y de algunos liberales y admite que, efectivamente, en el sistema capitalista los trabajadores son libres, en ese sentido, de aceptar salarios irrisorios y condiciones insalubres. Sin embargo, sostiene que *esa* libertad es compatible con la coerción que se da cuando un sujeto carece de una alternativa aceptable que le permita rechazar una opción. Esta es la situación del proletariado en el sistema capitalista. Su única alternativa al trabajo explotador es un exiguo subsidio de desempleo o, en el peor de los casos, la mendicidad. Cohen también demuestra que, si bien en el capitalismo algunos trabajadores llegan a *ascender* a la clase burguesa, no debemos vernos impulsados a afirmar que el proletariado es libre, ya que el sistema no permite la emancipación *colectiva* de los trabajadores.

El capítulo 4, "Libertad y dinero", expresa una discrepancia importante con la comprensión liberal de la libertad, la idea de "libertad como no interferencia" o "libertad negativa" desarrollada por Berlin. En este ensayo, Cohen rechaza una de las consecuencias del adoptar esta concepción de la libertad: la idea de que el dinero o las posesiones de un sujeto no afectan la libertad que este posee, sino meramente los *medios* que tiene para ejercerla. Su argumento principal consiste en demostrar que no tener dinero –vale decir, ser pobre– equivale a estar sujeto a la interferencia que, según Berlin y otros liberales, viola la libertad. Es difícil decir que la mujer que no tiene dinero para pagar el tren es libre de viajar en él, ya que el guardia, o el supervisor, se lo impedirán.

El capítulo 5, "Los trabajadores y la Palabra" es el texto más antiguo de los compilados en este volumen, y uno de los primeros trabajos académicos de Cohen. Plantea la pregunta, fundamental para un filósofo marxista, de por qué los argumentos de Marx en contra de otras teorías no socavan la suya propia; esto es, por qué el materialismo histórico no es una ideología en el sentido marxista del término. La respuesta de Cohen es que –a diferencia de Platón, Tomás de Aquino o Locke– Marx no necesita distorsionar sus ideas para plantearlas como universales, aceptables por la mayoría. En la medida en que Marx representa los intereses del proletariado, sus ideas *ya* son las de la mayoría.

El capítulo 6, "¿Por qué no el socialismo?", que apareció de forma independiente como breve y último libro escrito por Cohen, recurre a un ejemplo propio de la vida ordinaria –un grupo de amigos que parte de campamento– para reflexionar sobre el socialismo y sus condiciones de posibilidad. A partir de esa sencilla analogía, Cohen muestra al socialismo como consistente con formas de pensar y actuar que nos resultan connaturales, sobre todo cuando nos movemos dentro de un contexto marcado por valores como los de comunidad e igualdad. En dichas condiciones –las propias de un campamento, pero que a la vez no resultan ajenas a nuestras propias experiencias vitales– tendemos a advertir también que las conductas más vinculadas al interés propio y a la "lógica del mercado" nos resultan, más que inconvenientes, inimaginables.

Por último, incluimos dos entrevistas. Cohen era un gran conversador, generoso con su tiempo cuando se trataba de discutir ideas filosóficas (incluso las más disparatadas). Solía interrumpir a su interlocutor pidiéndole que aclarase el uso que estaba haciendo de un término, o que proporcionase un ejemplo. Su réplica solía cuestionar los presupuestos iniciales del argumento y mostrar alguna distinción reveladora que el interlocutor había pasado por alto. Esta habilidad mayéutica difícilmente puede ser capturada en papel, pero nos parece que estas dos entrevistas acercan al lector, siquiera un poco, al Cohen conversador. Entre ellas median doce años. La primera, reproducida en el capítulo 7, apareció en 1996 en la revista *Imprints.* La segunda es una conversación inédita que Cohen tuvo con su colega y amiga Lea Ypi unos meses antes de morir repentinamente el 5 de agosto de 2009. Así, los textos reunidos en este volumen son una muestra de la agudeza intelectual y el compromiso igualitario de un pensador extraordinario. Lamentablemente, ningún trabajo escrito puede dar cuenta del sentido del humor de Cohen ni de su talento para entretener a los demás. Dos cualidades bastantes inusuales en la academia, que sólo pudieron apreciar quienes tuvieron la suerte de conocerlo y que, desde luego, se echarán de menos.

ROBERTO GARGARELLA
JAHEL QUERALT

BIBLIOGRAFÍA

Cohen, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History*, Óxford, Clarendon Press [ed. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986].

— (1982a), "Functional Explanation: Reply to Elster", *Political Studies* 28(1):129-135

— (1982b), "Marxism, Functionalism and Game Theory", *Theory and Society* 11: 483-495.

— (1983), "Reconsidering Historical Materialism", en J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds.), *Marxism* (*Nomos* 26).

— (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2000), *If You are an Egalitarian, How Come You are so Rich?*, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *Si eres igualitario, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001].

— (2001), "Prefacio", en R. Gargarella y F. Ovejero (eds.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós.

— (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press.

Elster, J. (1980), "Review of G. Cohen: *Karl Marx's Theory of History*", *Political Studies* 28: 121-128.

— (1982), "Marxism, Functionalism and Game Theory", *Theory and Society* 11: 453-482.

Queralt, J. y Gargarella, R. (2010): "Igualdad y comunidad en el pensamiento de G. A. Cohen", *Claves de la Razón Práctica* 199: 60-63.

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press [ed. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1995].

Roemer, J. (ed., 1986), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Wright, E. O. (1994), "What is Analytical Marxism", en *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*, Londres, Verso.

1. Libertad, justicia y capitalismo*

Antes de ingresar a la universidad creía algo que aún hoy creo y que probablemente la gran mayoría de ustedes comparta. Me refiero a la convicción de que para decidir si determinado período económico es bueno o malo en términos económicos hace falta evaluar el bienestar de la población en general durante el período en cuestión. Si en términos generales las personas estuvieron bien, el período es bueno; si no, es malo. Dado que tenía esta idea antes de entrar a la universidad, me sorprendió algo que oí en una de mis primeras clases, impartida por Frank Cyril James, ya fallecido, quien casualmente se graduó como *Bachelor of Commerce* en este mismo lugar, la London School of Economics, en 1923. En ese momento, James era director y vicerrector de la McGill University; allí, además de ocupar la dirección, todos los años impartía clases acerca de la historia económica del mundo, desde sus oscuros orígenes hasta el mismo año en que estuviera dictándolas. En mi caso –el año era 1958–, y en la clase acerca de la cual quisiera hablarles, James describía específicamente un segmento de la historia moderna, un cuarto de siglo, o poco más; lamento decirles que no logro recordar cuál era. Pero sí recuerdo algo de lo que dijo al respecto. "Estos", dijo, haciendo referencia a los años en cuestión, "fueron tiempos excelentes en lo económico.

* El presente es el texto de la conferencia en memoria de Isaac Deutscher Memorial Lecture de 1980, pronunciada el 24 de noviembre en la London School of Economics. Agradezco a Tamara Deutscher por su generosa asistencia y a mi colega Arnold Zuboff por su invaluable apoyo moral e intelectual.

Los precios eran altos; los salarios eran bajos". Y prosiguió, pero no pude oír el resto de la oración.

No pude hacerlo porque me distraje tratando de descifrar si el profesor había querido decir lo que había dicho o si tal vez había intercambiado, por error, las palabras "altos" y "bajos": aunque no había estudiado economía, yo estaba convencido de que precios altos y salarios bajos suponían tiempos difíciles, no de bonanza. A su debido tiempo, llegué a la conclusión de que James era demasiado cauteloso para haber cometido un error. Esto suponía que efectivamente había querido decir lo que había dicho. Y suponía, también, que al afirmar que habían sido tiempos de bonanza había querido decir que lo habían sido para las clases empleadoras, la gente de la que se revelaba así como vocero, ya que la combinación de salarios bajos y precios altos permite hacer mucho dinero a expensas de los trabajadores asalariados. Esta franqueza a la hora de hablar acerca de la posición puramente instrumental ocupada por las grandes masas de la humanidad era común en los textos económicos del siglo XIX, y James constituía un exponente propio de aquella era (o una reliquia de ella). Por razones que expondré en breve, en la actualidad un discurso franco y sincero como el de Cyril James resulta bastante inusual, al menos en público. Consiste en un discurso que causa bastante impacto, ya que trata al trabajo humano de la misma forma que el sistema capitalista lo trata en la realidad: como mero recurso para el aumento de la riqueza y el poder de aquellos que no necesitan trabajar, porque disponen de *una gran* riqueza y poder.

El encargado de dictar esta serie de conferencias el año pasado (Rudolf Bahro) se ganó un legítimo reconocimiento por su aporte a la interpretación del socialismo realmente existente en la actualidad. Mi tema esta noche será también el capitalismo realmente existente en la actualidad, y para eso quisiera comenzar por el capitalismo del Reino Unido. En la actualidad ese capitalismo está bajo la gestión de un gobierno conservador que sostiene un continuo ataque contra los estándares de vida y el poder democrático de dos grandes grupos de la población, a menudo superpuestos: la clase trabajadora y los pobres. Es un gobierno que se dedica a defender la propiedad privada y a restaurar, hasta donde

resulte políticamente posible, ciertos derechos de propiedad que, según afirman los *tories*, sufrieron la erosión de décadas de deriva socialista. Al igual que cualquier otro proyecto humano de gran envergadura, la actual política conservadora tiene múltiples fuentes de inspiración. Está motivada, en parte, por las necesidades estructurales del capitalismo británico contemporáneo. Pero también satisface, o al menos procura hacerlo, aspiraciones revanchistas difundidas entre miembros de las clases medias y altas, muchos de los cuales sienten que está mal que las personas de condición humilde disfruten de una posición tan cómoda y de tanto poder como la que, a su juicio, poseen actualmente. Está mal que alguien que no es más que un obrero industrial o, peor aún, un desocupado (que, por ende, no aporta a la renta nacional) acceda a una vivienda amplia y espaciosa a cambio de un módico alquiler y que además no deba preocuparse por la salud o la educación de sus hijos. Los miembros de la clase trabajadora y quienes están por debajo de ellos –algunos ni siquiera blancos– esperan demasiado, reciben demasiado y se les permite opinar demasiado en sus lugares de trabajo y en otros espacios, en detrimento de los ingresos y de la autoridad de sus superiores de clase. Por tanto, muchos corazones *tories* abrigan un profundo anhelo de aquello que Tony Benn denominó "desvío fundamental de riqueza y poder" en pro de las personas ricas y sus familias.

Ahora bien, este anhelo no se esgrime a modo de justificación oficial de las actuales políticas de gobierno, en parte porque, como Cyril James tal vez nunca haya advertido, vivimos en una era democrática, lo que hace necesario defender ante la población en su conjunto, no sólo ante los privilegiados, las medidas que se adoptan, también debido a que la constitución de los seres humanos les dicta la necesidad de creer, al menos de vez en cuando, que lo que están haciendo es moralmente correcto. La disposición a generar ideología, así como la disposición a consumirla, son rasgos fundamentales de la naturaleza humana. Según afirma Isaac Deutscher en su libro *The Unfinished Revolution* (1967), "tanto los hombres de estado y los líderes como la gente común necesitan tener la impresión subjetiva de que aquello que sostienen es moralmente correcto". Los miembros de las clases dominantes

necesitan sentir que su dominio está moralmente justificado, y los miembros de las clases dominadas necesitan sentir que su anuencia es moralmente acorde. Por eso la ideología desempeña un papel tan importante en la historia; de otra manera, los conflictos de clase siempre se resolverían por medio de la fuerza bruta. Y un rasgo de la magnífica obra histórica de Isaac Deutscher fue que, al ser un materialista en el sentido más marxista de la palabra, supo retratar con maestría la atmósfera ideológica en que las personas respiran, piensan y viven, esa atmósfera en que los hombres, como dijo Marx, perciben los conflictos estructurales existentes entre ellos y los combaten. No tuve el placer de conocer a Isaac Deutscher en persona; pero en dos ocasiones ocupó un destacado lugar en mi vida. La primera de ellas fue mientras estudiaba historia y política soviéticas en la McGill University. Su libro *Stalin* era de lectura obligada, y a muchos nos entusiasmó el contraste existente entre su trabajo y los tratamientos meramente académicos de la historia soviética que estábamos leyendo en ese momento. Isaac Deutscher nos demostró que el trabajo académico serio era compatible con el compromiso político. La primera y única vez que lo vi fue en junio de 1965, cuando habló en una clase abierta sobre la Guerra de Vietnam realizada en el University College de Londres. No sólo habló de la guerra, sino que la situó en un contexto de acontecimientos tanto mayor, y cuando terminó sentí –al igual que varios otros, estoy seguro– que al menos de momento había alcanzado una comprensión bastante más profunda de la naturaleza del mundo en que vivía.

ARGUMENTOS A FAVOR DEL CAPITALISMO

La combinación entre la necesidad general de ideología y las demandas peculiares que plantea la era democrática produce un enorme cuerpo de creencias justificatorias que estimulan, de manera genuina, la teoría y la práctica conservadoras. Cualquiera sea su conexión última y secreta con fuentes más viscerales de la acción y con los requerimientos estructurales del capitalismo con-

temporáneo, existe la honesta convicción de que la protección de la propiedad privada, especialmente en grandes acumulaciones, es algo bueno, no porque beneficie a algunos y perjudique a otros, sino por motivos de los cuales no es preciso avergonzarse. Tres de esos motivos ocupan un lugar predominante en el discurso ideológico del actual gobierno y sus partidarios, que defienden el régimen de la propiedad privada sobre la base de que estimula la producción, salvaguarda la libertad y se ajusta a los principios de justicia. Los conoceremos como argumento *económico*, argumento de la *libertad* y argumento de la *justicia*.

Según el argumento económico, el mercado capitalista –donde, por definición, la propiedad privada impera sobre todo lo demás– tiene consecuencias económicas favorables. Es espléndidamente productivo y beneficia a todos. Incluso los pobres, en una economía de mercado, son menos pobres que los pobres en otros tipos de economía. Hace su aparición entonces la noción de los incentivos. Interferir con la tendencia natural a que las ganancias se acumulen en manos de aquellos que disfrutan de la riqueza y de posiciones elevadas frena su creatividad como inversores, empresarios y gerentes, lo que perjudica a todos. La puesta en vigencia de políticas impositivas de carácter marcadamente progresivo, gravámenes sobre la herencia y otras medidas por el estilo supone renunciar a los huevos de oro que en ausencia de ellas pondría el agobiado capitalista. Permítase que crezca la brecha entre pobres y ricos, y tanto los ricos *como* los pobres serán más ricos de lo que serían de otra manera. Pero en segundo lugar, y de forma muy peculiar, cualquier desviación del libre mercado –además de los adversos efectos sobre el bienestar antes descritos– constituye un atentado contra la libertad. La libertad económica tiene consecuencias económicas favorables, pero además es algo bueno en sí más allá de sus consecuencias, ya que la libertad es algo bueno, y la libertad económica es una forma de libertad. Por último, encontramos el argumento de la justicia. En la segunda semana de la campaña para las elecciones generales de 1979, Margaret Thatcher sostuvo que era necesario restablecer el capitalismo por razones no sólo económicas, sino también morales. Después de todo, la propiedad privada pertenece a quienes la poseen. Por ende, gra-

varla impositivamente en beneficio de quienes no la poseen supone una suerte de robo, motivo por el cual Ronald Reagan declaró que no se le ocurría ninguna justificación moral para sostener un impuesto progresivo sobre los ingresos (por más que lo intentara). Si esto es *mío,* ¿qué derecho tiene cualquiera, incluso el Estado, a quitarme una parte? Y si esto es mío, ¿qué derecho tiene el Estado a decirme, por medio de regulaciones y directivas, qué hacer con ello? El régimen de una total libertad de empresa es bueno porque produce riqueza y protege la libertad. Y es también la forma de economía requerida por los principios de justicia.

No tenemos tiempo en esta ocasión para discutir los tres argumentos, y no diré nada acerca del económico. Trataré con cierto detalle el argumento de la libertad. Y si bien no podré prestarle la misma atención al argumento de la justicia, dedicaré un poco de tiempo a intentar convencerlos de que la cuestión acerca de si el capitalismo es o no una sociedad justa resulta muy importante. A muchos esto les parecerá obvio, pero entre la izquierda existe una fuerte tendencia a despreciar la idea de justicia, y no querría dejar pasar la oportunidad de combatir esa tendencia.

IDEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

A lo largo de mi crítica de la ideología dominante recurro a la filosofía analítica. Es decir: me arriesgo a parecer pedante en mi interés de no pasar por alto ninguna distinción que pudiera resultar pertinente, intento elucidar qué queremos decir cuando decimos (o no) esto o lo otro, y me mantengo permanentemente alerta ante cualquier posible confusión de tipo conceptual. Alguien podría plantear una objeción contra mi idea de que la filosofía analítica es un instrumento adecuado para la crítica ideológica. Podría decir que sus delicadas técnicas resultan irrelevantes para comprender y exponer la doctrina de las clases dominantes, en tanto esta tiene sus orígenes en los intereses de clase, no en errores conceptuales. Sin embargo, el aserto de que la fuente de la ilusión ideológica radica en los intereses de clase antes que en errores

conceptuales se basa sobre un falso contraste. En realidad, los intereses de clase generan ideología precisamente al inculcar cierta propensión al error de razonamiento acerca de asuntos ideológicamente delicados. De hecho, los intereses de clase no podrían ser la fuente inmediata de las ilusiones ideológicas que aquejan aun a algunos pensadores reflexivos, ya que una ilusión no consigue prender en una mente reflexiva cuando no hay un tipo de error intelectual. Y un error habitual, en el caso de la ideología, es la confusión conceptual. Una característica llamativa de los desacuerdos ideológicos es que, en sus formas típicas, no sólo cada una de las partes cree verdadero lo que la otra considera falso, sino que ambas consideran *obviamente* verdadero lo que para la otra resulta *obviamente* falso. Así, es probable que (al menos) una de las partes no sólo esté equivocada, sino profundamente equivocada. Con todo, el error persiste, y sostengo que la complejidad de su estructura conceptual posibilita que perdure. La ideología encuentra su principio motivador en los intereses de clase, no en la complejidad conceptual, pero esta última nos permite explicar por qué los intereses de clase tienen los efectos que tienen.

Considérense, por ejemplo, las respuestas contradictorias que personas de distintas convicciones políticas darán a la pregunta acerca de si el capitalismo promueve o no la libertad. Para algunas, *es evidente que* lo hace, y para otras *es evidente que* no. Si la disputa puede adoptar esta oposición extrema, con defensas honestas de ambas partes, es porque el concepto de libertad se presta, por su propia complejidad, a distintos errores de interpretación. Y dado que la filosofía analítica es particularmente adecuada para enmendar errores de interpretación y clarificar la estructura de conceptos que por lo general utilizamos de manera errónea, llego a la conclusión de que podría ser un potente disolvente para al menos algunas ilusiones ideológicas. Es lícito recurrir a ella para exponer ciertos malentendidos conceptuales que fortalecen el *statu quo*, ya que algo que ayuda a consolidar el orden dominante son las creencias confusas acerca de su propia naturaleza y valor en la mente de los miembros de *todas* las clases sociales, y también en las de quienes se dedican a combatir el orden dominante.

CAPITALISMO Y LIBERTAD

Ahora me enfocaré en el argumento de la libertad. Creo que los socialistas deben, y pueden, hacer frente a este argumento en sus propios términos, y lamento su tendencia a no hacerlo. Cuando los partisanos del capitalismo describen como una invasión contra la libertad cualquier intervención sobre la propiedad privada, los socialistas suelen esbozar dos respuestas necesariamente ineficaces. La primera es común tanto a los socialistas marxistas como a los moderados. Es la siguiente: ¿a qué precio se debe garantizar una libertad irrestricta cuyas consecuencias son la pobreza y la inseguridad de muchos? La segunda, característica de los socialistas más revolucionarios, reza así: la libertad tan preciada por los partidarios del capitalismo es una libertad meramente burguesa. El socialismo abolirá la libertad burguesa, pero ofrecerá a cambio una mejor y mayor libertad.

Estas dos respuestas carecen de efectividad porque no es difícil para el oponente rebatirlas o eludirlas. Para contestar a la primera, podría decir que ciertamente la pobreza y la inseguridad son malas, pero que la libertad es un valor importante, demasiado para sacrificarlo, aun con el fin de erradicarlas. Y en tanto los socialistas, como cualquiera, carecen de argumentos para definir la verdadera importancia relativa de valores distintos, no es mucho lo que pueden hacer para sostener su posición en tal sentido. En cuanto a la segunda objeción, que describe la libertad bajo el capitalismo como una libertad *meramente burguesa,* los defensores del capitalismo podrían contestar que prefieren una libertad conocida a otra que carece de ejemplos y explicación. La mayoría de las personas estarían de acuerdo con ellos. Y si ante eso los socialistas objetasen que sí hay ejemplos de una libertad semejante, que existe ya en los países autodenominados "socialistas", muy pocas personas que no estén ya de su lado considerarían que este movimiento hacia la realidad refuerza su argumento.

Si por el contrario, como yo recomendaría, los socialistas sostuviesen que en conjunto el capitalismo es adverso a la libertad en el sentido mismo del término, en que, como nadie podrá negar, la libertad de alguien es menoscabada cuando se atenta contra su

propiedad privada, entonces sí le plantearían a los defensores del capitalismo un desafío que, en virtud de sus propias concepciones, no podrían ignorar.

En las páginas siguientes, no intentaré demostrar que el socialismo ofrece mayor libertad que el capitalismo. En cambio, de manera más modesta, probaré que la extendida creencia según la cual el capitalismo *necesariamente* ofrece una mayor libertad se basa sobre una serie de errores conceptuales.

LIBERTARISMO Y PROPIEDAD

Dos grupos de pensadores coinciden a la hora de sostener que un capitalismo sin trabas ofrece la máxima expresión de libertad posible: los denominados "libertarios", que además *defienden* un capitalismo sin trabas, y algunos liberales (pero no todos) que, si bien comparten la creencia libertaria en la identidad entre capitalismo y libertad, se apartan de sus defensores en materia de política, en tanto sostienen que otros valores, como la igualdad y el bienestar, justifican restricciones a la libertad, y los acusan de hacer un sacrificio erróneo, por excesivo, de estos otros bienes en una búsqueda demasiado totalitaria del único bien de la libertad. Están de acuerdo con los libertarios en que un capitalismo puro supone lisa y llana libertad, o cuanto menos lisa y llana libertad económica, pero creen que la libertad económica puede ser objeto de restricciones correctas y razonables. Sostienen la necesidad de equilibrar la libertad con otros valores y que la economía mixta que ofrece el denominado "Estado de bienestar" alcanza el grado justo de compromiso.

Aquí sostendré que los libertarios y los liberales de este tipo incurren en un mal uso del concepto de libertad. Advierten la libertad intrínseca al capitalismo, pero no prestan debida atención a las restricciones que necesariamente la acompañan.

Para exponer este error de percepción, analizaré una definición de la posición libertaria provista por uno de sus defensores, el filósofo Antony Flew (1979: 188), cuyo diccionario de filosofía

la describe como "un liberalismo político y económico incondicional, contrario a cualquier clase de restricción social o legal a las libertades individuales". Los liberales del tipo que hemos descrito no se considerarían a sí mismos incondicionales en el sentido de esta definición, en tanto dicen apoyar ciertas restricciones a las libertades individuales.

Ahora bien, tal vez alguien pueda imaginar una sociedad en que no exista *ninguna* restricción social o legal a las libertades individuales, al menos una persona que disponga de una imaginación fuertemente anárquica. Sea como fuere, la definición de Flew describe mal a los libertarios, ya que no es aplicable a los defensores del capitalismo, que es exactamente lo que los libertarios profesan ser y en efecto son. Piensen en esto: si el Estado me impide hacer algo que quiero hacer, resulta evidente que restringe mi libertad. Por tanto, supongamos que yo quiero llevar adelante una acción que involucra el uso legalmente vedado de la propiedad privada de un tercero. Se me ocurre, por ejemplo, armar una carpa en el patio trasero de un libertario, tal vez sólo para incordiar o tal vez por una razón más sustancial, como no tener dónde vivir ni disponer de un territorio de mi propiedad, pero haber conseguido –de manera legítima o no– una carpa. Si intentase hacer eso que quiero hacer, lo más probable es que el Estado intervenga en favor del libertario. De ser así, yo seré víctima de una restricción de mis libertades individuales. Lo mismo es válido respecto de cualquier uso no permitido de toda propiedad privada por parte de aquellos que no la posean, y siempre habrá quien no la posea, en tanto "la propiedad privada [...] por parte de unos [...] implica la no propiedad [por parte] de los otros" (Marx, 1970: 812). Pero la economía de libre empresa que defienden los libertarios se asienta en la propiedad privada: todas las personas pueden vender y comprar sólo aquello que respectivamente poseen o lleguen a poseer. Se sigue de esto que la definición de Flew es infiel a su *definiendum* y que el término "libertarismo" resulta un nombre groseramente inadecuado para definir la posición que por lo general denota hoy entre filósofos y economistas.

¿Cómo pudo haber llegado Flew a publicar la definición que acabo de analizar? No creo que estuviera siendo deshonesto. No

me parece lícito acusarlo de apreciar las verdaderas implicaciones de esta cuestión y falsificarlas deliberadamente. ¿Por qué, entonces, Flew, sus compañeros libertarios y los liberales antes descritos perciben el menoscabo de libertad que supone toda interferencia del Estado en el uso que una persona cualquiera pudiera hacer de su propiedad privada, pero no advierten el menoscabo de libertad que supone la intervención respecto del uso que cualquier otra persona pudiera hacer de ella asociada al hecho de que constituye la propiedad privada de esa persona? ¿Cómo se explica esta visión monocular?

Parte de la explicación resulta evidente de inmediato si recordamos que las restricciones sociales y legales sobre las libertades individuales no constituyen la única fuente de limitación a la acción humana. Mi posibilidad de acción se ve limitada por mi carencia de alas, de modo que no puedo volar sin una significativa asistencia mecánica, pero esto no constituye restricción social o legal alguna de mi libertad. Por consiguiente, sugiero que una posible explicación de que nuestros teóricos no adviertan la restricción a las libertades individuales que supone la propiedad privada radica en la tendencia a considerar parte de la existencia humana en general –y por ende algo que no puede ser considerado una restricción social o legal de las libertades– cualquier estructura alrededor de la cual, *como quien no quiere la cosa,* se organiza la mayor parte de nuestras actividades. Es posible percibir erróneamente una estructura no inherente a la condición humana como si lo fuera, y la institución de la propiedad privada es un buen ejemplo de ello. A tal extremo es considerada algo dado que no se perciben los obstáculos que supone respecto de las libertades individuales, mientras que cualquier intervención sobre la propiedad privada se advierte de inmediato. Pese a esto, la propiedad privada *es* en buena medida un modo particular de distribuir libertad *y falta de libertad.* Se la asocia de manera directa a la libertad que gozan los propietarios privados de hacer lo que deseen con sus posesiones, pero de manera igualmente directa restringe la libertad de quienes no la poseen. Pensar al capitalismo como un ámbito de libertad entraña soslayar buena parte de su naturaleza.

DEFINICIONES INCONSISTENTES DE "LIBERTAD"

Debo advertir que no creo que ninguna persona en sus cabales, una vez planteado el argumento, niegue por mucho tiempo más que la propiedad privada supone cierto grado de restricción a las libertades individuales. Lo notorio del caso es que sea necesario plantearlo tan a menudo para refutar ideas que deberían ser consideradas absurdos obvios, como la definición de "libertarismo" esbozada por Flew.

Sin embargo, existe otra explicación independiente que nos permite entender cómo es posible llegar al absurdo libertario. Ustedes sabrán advertir que en ese sentido di por descontado que impedir a alguien hacer algo que desea hacer supone privarlo de su libertad: me veo privado de mi libertad cuando alguien interfiere, *de manera justificada o no*, en mis acciones. Pero existe una definición de "libertad", implícita en buena parte de los trabajos libertarios,[1] según la cual la interferencia no es condición suficiente de la privación de libertad. Según esta definición, que denominaré "moralizada", me encuentro privado de mi libertad sólo cuando alguien interfiere o podría interferir en mis acciones *de manera injustificada*, cuando lo que hace o podría hacer me impide hacer algo que tengo derecho a hacer. Al combinar esta definición moralizada de "libertad" con un respaldo moral de la propiedad privada –es decir, la idea de que, en casos estándar, la gente disfruta de un derecho moral sobre la propiedad que legalmente posee–, se llega al resultado de que la protección de un bien que es legítima propiedad privada no supone la restricción de las libertades de nadie. Del respaldo moral de la propiedad privada se deriva que el libertario y la policía obran de manera justificada al impedir que yo arme mi carpa en el patio del primero; y de la definición moralizada de libertad se sigue que con eso el libertario y la policía no restringen mis libertades. Detectamos así una explicación más detallada acerca de cómo filósofos inteligentes pueden llegar a decir lo que dicen acerca del capitalismo, la

1 Y a veces también explícita; véase Nozick (1974: 262).

propiedad privada y la libertad. Sin embargo, resulta inaceptable la caracterización de la libertad que forma parte de esta explicación, ya que implica que un asesino condenado por sus crímenes no está privado de su libertad en tanto se lo encarcela con justa causa.

Cualquier interferencia, justificada o no, limita las libertades. Con todo, supongamos por un momento que, como sostienen o dan a entender los libertarios, no fuera así. Sobre ese supuesto, no sería posible debatir, sin enredarse aún más, que cualquier intervención sobre la propiedad privada está mal *porque* reduce la libertad, en tanto –a diferencia de lo que ocurre con una descripción moralmente neutra de la "libertad"– ya no es posible garantizar que cualquier intervención sobre la propiedad privada reduzca la libertad. En el marco de esta caracterización moralizada de la libertad, no es posible afirmarlo en tanto no se demuestre la inviolabilidad moral de la propiedad privada. Sin embargo, los libertarios tienden *tanto* a emplear una definición moralizada de la libertad *como* a dar por sentado que cualquier intervención sobre la propiedad privada atenta contra la libertad del propietario. Pero sólo pueden darlo por descontado si se basan sobre una definición moralmente neutra de "libertad", a partir de la cual resultará obvio que la protección de la propiedad privada limita las libertades de los *no* propietarios, motivo por el cual se replegaron hacia una definición moralizada del conflicto. Y así avanzan, en zigzag, entre dos definiciones inconsistentes de "libertad", no porque les cueste decidir cuál de las dos les gusta más, sino impulsados por su deseo de ocupar lo que de hecho constituye una posición insostenible.

Sin embargo, los libertarios que adoptan una definición moralizada de "libertad" no tienen por qué ocupar esta posición inconsistente. Podrían evitarlo ingeniándoselas para justificar la propiedad privada sobre fundamentos distintos de las consideraciones de libertad. Podrían intentar, por ejemplo, representar cualquier intervención sobre la propiedad privada legítimamente adquirida como algo injusto y, por lo tanto, en virtud de la definición moralizada, una invasión para la libertad. Esta es una posición consistente. Pero todavía se apoya sobre una definición inaceptable de "libertad", de

modo que podría ser mejorada si se eliminara dicha definición.[2] Así, nos vemos obligados a plantear una defensa de la propiedad privada fundamentada en la justicia. La libertad queda fuera del planteo.

PROPIEDAD PRIVADA Y JUSTICIA

No es posible defender la propiedad privada en términos de libertad, pero podría consistir en una institución exigida por la justicia. Imaginemos –dando un paso bastante más allá de lo que pueda haber demostrado hasta este momento– que la socialización de los medios privados de producción supone un aumento de la libertad, en la medida en que la libertad extra conquistada por los menos favorecidos sería mayor que la libertad perdida por los ricos. Incluso de ese modo, podría ser cierto que resultasen injustas la expropiación y la socialización de cualquier tipo de propiedad privada. De ser así, habría fuertes argumentos para mantener la propiedad privada, en tanto, al menos en el nivel de la intuición, las consideraciones de justicia tienden a pesar más que las de libertad. Esto se debe a que la justicia es un asunto de derechos, y los derechos son armas de especial potencia en el debate moral. Cualquier argumento que sostenga que determinada medida o política podría aumentar la libertad de *A* tiende a ser refutado por la consideración de que habría de infringir los derechos de *B*, mientras que la defensa de cualquier acción de *B* en función de que tenía el derecho a realizarla tiende a no ser rebatida por la réplica de que su acción redujo la libertad de *A*.

2 Se trataría de una mejora intelectual, en tanto ya no se le podrían plantear determinadas objeciones, pero en realidad resultaría debilitante en términos ideológicos, ya que en ese sentido tiene mayor potencia una defensa de la propiedad privada basada sobre la justicia *y* la libertad –por confusa que pueda resultar la relación entre una y otra en esa defensa– que una defensa basada únicamente sobre la justicia.

Dentro de la filosofía, el máximo exponente del argumento de justicia a partir del cual se defiende actualmente la propiedad privada es Robert Nozick. Logró plantear con claridad y contundencia el tipo de defensa de la propiedad privada que a principios de esta conferencia encontrábamos en Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Según su argumento, impedir que las personas adquieran propiedad privada –y por ende apartarlas de su propiedad privada legítimamente adquirida– supone una violación de sus derechos naturales, que son derechos no meramente legales. Decimos que los tenemos por razones morales, no legales. Alguien podría pensar que no existen tales derechos, que la idea misma carece por completo de sentido. No estoy de acuerdo. No creo que existan derechos naturales a la propiedad privada, pero sí creo en la existencia de derechos naturales y espero que el siguiente ejemplo induzca a algunos de los escépticos entre ustedes a abandonar su escepticismo. Supongamos que el gobierno, por medios constitucionales, prohíbe las protestas contra su política nuclear de defensa con el argumento de que ponen en peligro la seguridad nacional. En ese caso, perderíamos nuestro derecho legal a participar, como muchos hicimos, de la manifestación de la Campaña para el Desarme Nuclear el 26 de octubre de 1980. Un modo de expresar nuestro enojo ante la decisión del gobierno sería decir que la gente tiene derecho a protestar contra cualquier política. En tanto *ex hypothesi* esto no sería cierto en el nivel de los derechos *legales*, estaríamos reclamando poseer un derecho que excede lo meramente legal. Y a esto nos referimos, al menos Nozick y yo, al hablar de la existencia de derechos naturales. El lenguaje de los derechos naturales (o morales) es el lenguaje de la justicia, y cualquiera que se tome la justicia en serio debe aceptar la existencia de estos derechos.

Ahora bien, los marxistas no suelen hablar de justicia y, cuando lo hacen, tienden a poner en entredicho su relevancia o a afirmar que la idea de justicia es una ilusión. Pero yo creo que la justicia ocupa un lugar central en la creencia marxista revolucionaria. Su presencia se ve traicionada por ciertos juicios que hacen los marxistas y por la fuerza con que los hacen. La creencia marxista revolucionaria a menudo se describe mal a sí misma, debido a

una falta de claridad de su propia naturaleza, y la subestimación marxista de la idea de justicia constituye un buen ejemplo de esa autocomprensión deficiente.

Ahora intentaré convencerlos a ustedes de que los marxistas, sin importar lo que digan, tienen una arraigada creencia en la justicia. Para esto usaré un método indirecto: describiré un asunto de justicia que la socialdemocracia tiende a eludir y luego los invitaré a convenir conmigo en que los marxistas plantearían un consistente caso de justicia allí donde los socialdemócratas tienden a evadirlo.

La objeción *moral*[3] más común que los socialdemócratas plantean a una economía de mercado capitalista, o antes bien a una economía de mercado capitalista no mixta, es que envía a los débiles al paredón. Una sociedad capitalista sin ningún tipo de estructura de bienestar pondría en riesgo la vida de aquellos que, de vez en cuando y a veces durante un período considerable, quedan desempleados; y la ausencia de un sistema de previsión social supondría un deterioro en la vida de quienes tienen la suerte de encontrar con regularidad suficiente compradores para su fuerza de trabajo. En una economía de mercado no mixta, la condición de la gente común no es tan buena como podría serlo y como, por ende, debería procurarse que fuera. Para muchos socialdemócratas, este es el centro de su concepción política. Son los exponentes contemporáneos de una tradición de preocupación y caridad por los que menos tienen. A veces llegan a decir que están a favor de una sociedad *solidaria*.

Ahora bien, sostener que el libre mercado perjudica a los débiles no supone, al menos en lo inmediato,[4] abrir juicio acerca de su justicia. Para convertirse en un argumento de justicia, debería sostener que por obra del libre mercado la mayoría se ve privada de sus derechos sobre aquello que moralmente debería conside-

3 Es preciso distinguir las objeciones de este tipo de aquellas que se fundan sobre la ineficacia o sobre el despilfarro del sistema capitalista.

4 Digo "al menos en lo inmediato" porque esta noción podría utilizarse en el contexto de un argumento acerca del carácter injusto del capitalismo, pero en sí no constituye una tesis de justicia.

rarse un bien común. Por tanto, son débiles, pero esto no necesariamente forma parte de un razonamiento tendiente a afirmar que resulta injusta la institución que los debilita. Lo sea o no, *la objeción de justicia que el socialismo plantea a la economía de mercado es que permite la propiedad privada de medios de existencia que nadie tiene el derecho a poseer de manera privada, basándose por ende sobre un fundamento injusto.* Estoy seguro de que los revolucionarios están de acuerdo con esto en sus corazones, aun aquellos que debido a compromisos filosóficos mal entendidos niegan creer en algo semejante.

Los socialdemócratas, que no están dispuestos a plantear un argumento crítico contra el capitalismo en términos de justicia, por ello mismo tenderán a perder el debate con los *tories* libertarios. Porque un *tory* libertario reconocerá y lamentará que la libertad de mercado perjudique a muchas personas. Al igual que Nozick, incluso alentará la filantropía como remedio a este cuadro de situación. Lo que el libertario condena es una filantropía *obligada*, tener que aportar dinero para el bienestar de los demás por medio de un sistema impositivo establecido por el Estado. Desde su perspectiva, este tipo de regulación viola sus derechos. "Si les interesan las personas menos favorecidas", nos dice, "ayúdenlas, pero no obliguen a los demás a hacerlo: ustedes no tienen ningún derecho a *obligarlos*". Y ante una posición semejante, no constituye una respuesta de principios pintar vívidamente los inhumanos efectos de la ausencia de un sistema de transferencia coercitiva de ingresos. La respuesta de principios es afirmar que el Estado que socializa no está vulnerando derechos, ni siquiera ignorándolos, en pro de algo más importante, sino que está corrigiendo ilícitos: rectificando violaciones de derechos, violaciones inherentes a la estructura de la propiedad privada.

Acabo de afirmar que los libertarios pueden manifestarse a favor de la filantropía. Pueden incluso aceptar que los ricos están moralmente obligados a ayudar a los pobres, en la medida en que si sobre una persona recae determinada obligación moral eso no supone, por parte del Estado, el derecho a obligar a cumplir tal obligación. Alguien podría considerar que los adultos saludables están moralmente obligados a donar sangre en casos de emergen-

cia, cuando la vida misma está en riesgo, y aun así, sin poner en tela de juicio esa convicción, considerar abominable una ley que los obligue a donar sangre, aunque pueda evitar muchas muertes. Y si la posesión de propiedad privada tiene un estatus moralmente privilegiado, similar a ese que la mayoría de las personas adjudica a mi derecho inalienable a disponer sobre las partes de mi propio cuerpo –tales como mis riñones, uno de los cuales alguien podría necesitar con urgencia–, en ese caso resulta una vulneración inaceptable de los derechos de los ricos aplicar impuestos en beneficio de los pobres, aunque la presión impositiva suponga menos pérdida para los ricos que ganancia para los pobres (en la medida en que la utilidad marginal del ingreso resulta mayor cuanto más se desciende en la escala de ingresos). El argumento utilitario elude una gran pregunta acerca de la justicia, en la medida en que, si la riqueza pertenece a quienes la tienen como derecho, en ese caso resulta nocivo que otros se beneficien de algo que los ricos tienen en mayor cantidad.

LA EVASIÓN SOCIALDEMÓCRATA

A lo largo de su *Crítica del programa de Gotha*, Karl Marx critica a los socialistas que hacen el énfasis principal en el estándar de vida de la clase trabajadora. Sostiene que "la distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción" (Marx y Engels, 1962: 25).[5] Suele pensarse que el interés de Marx en señalar esta verdad causal se debe a su significación política: es una mala estra-

5 Marx continúa diciendo: "El modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras la masa sólo es propietaria de la condición personal de producción, la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los elementos de producción, la actual distribución de los medios de consumo es una consecuencia natural" (Marx y Engels, 1962).

tegia intentar intervenir en la distribución incorrecta del ingreso, en vez de intervenir en la distribución errónea fundamental de aquello que genera el ingreso. No me cabe ninguna duda de que Marx creía esto, pero pienso que también tenía la intención de plantear una tesis distinta e independiente: que es incorrecto censurar las consecuencias predecibles y normales de determinada causa que no fue sometida a crítica. Para objetar las consecuencias que cierta estructura de propiedad tiene en el bienestar de la población, se debe, cuanto menos, objetar la causa –esa estructura– *debido* a sus consecuencias; y si se defendió la causa en términos que prescinden de sus consecuencias, entonces es necesario trascender una discusión acerca de las consecuencias *consideradas meramente como tales*[6] y confrontar en esos términos. Creo que los socialdemócratas tienden a abstenerse de esta necesaria profundización del debate, que plantea cuestiones más radicales que lo que les gusta enfrentar. Y creo parte fundamental de la naturaleza de la actitud socialista revolucionaria la decisión de avanzar hacia esas cuestiones. Por eso, los revolucionarios consideran que como respuesta a la severa desigualdad de la propiedad la confiscación es más adecuada que una perpetua acción de retaguardia contra los efectos de esa desigualdad. Si se me permite simplificar y exagerar, los socialdemócratas parecen sensibles a los efectos

---

De eso se sigue que el modo capitalista de producción "descansa en" cierta distribución de los elementos de producción. Por ende, cuando más adelante, en el mismo párrafo, Marx desdeña la atención puesta en la "distribución" en favor de la atención que se concede al "modo de producción", está usando allí "distribución" como una abreviatura de "distribución de los medios de consumo". No es posible que su intención haya sido decir que el modo de producción es más importante que cualquier tipo de distribución, en tanto ya ha establecido que el modo de producción descansa en un tipo de distribución. Sin embargo, la comprensión estándar marxista de este pasaje, producto de una lectura apresurada, sostiene que aquí Marx dice que lo importante es la producción, no la distribución; este error de lectura es una de las múltiples fuentes de la hostilidad marxista hacia la idea de justicia. Quisiera, por ende, resaltar aquí que Marx no está diciendo "abandonen su obsesión por la distribución", sino "aborden su preocupación acerca de la distribución en el nivel fundamental correcto".

6 Véase la nota 4.

de la explotación sobre las personas, pero no al fenómeno de la explotación en sí. Quieren socorrer a los explotados y minimizan cualquier posible confrontación con aquellos que los explotan.

Sostuve una y otra vez que el modo de confrontar con la creencia *tory* en el carácter justo del capitalismo es entrar en el terreno de la justicia, y afirmo que los revolucionarios, por mucho que les guste negarlo, ya están en él, a diferencia de la mayoría de los socialdemócratas. Pero sólo la mayoría de los socialdemócratas; la presente crítica no se aplica a esa minoría que considera al capitalismo un sistema fundamentalmente injusto pero cree que por razones prácticas otras consideraciones deben inspirar la práctica política dado que, a su juicio, sencillamente no hay posibilidades de eliminar el capitalismo a un costo tolerable. No estoy de acuerdo con estos socialdemócratas acerca de la práctica política, pero no es contra ellos que va dirigida mi crítica, sino contra esa gran mayoría cuyo pensamiento es tan poco radical que ni siquiera llegan al punto en que necesitan invocar razones prácticas para no atacar al capitalismo.

Hasta aquí, planteé que la idea de que el capitalismo es injusto constituye una convicción marxista elemental, aunque a veces no sea explícita. Pero no *argumenté* a favor de la idea de que el capitalismo sea injusto. El desarrollo de este argumento es demasiado extenso para poder presentarlo en esta ocasión; sin embargo, describiré algunas de sus etapas. Comienza por plantear la noción de que el capitalismo es justo si y sólo si los capitalistas tienen el derecho a disponer de la propiedad de los medios de producción que poseen, en la medida en que su control sobre los medios de producción es lo que les permite extraer ganancias del trabajo; y si esa propiedad es legítima, lo es también la extracción de ganancias del trabajo humano. ¿La propiedad privada capitalista es moralmente aceptable? Esa es la cuestión clave aquí. Ahora bien, cualquier parte de propiedad privada en particular, grande o pequeña, es o fue hecha a partir de algo que alguna vez no fue propiedad privada de nadie. De esto se sigue que si alguien afirma sus derechos sobre cierta parte de propiedad privada que posee, debemos indagar, además del modo específico en que llegó a adquirirla, la manera en que esa cosa llegó a ser (en

primer lugar) propiedad privada (de alguien), también debemos analizar el grado de justicia de dicha transformación. Creo que así fácilmente descubriríamos que esa transformación originaria es injusta, que –en un sentido que confío haber dejado en claro en otra ocasión– la propiedad es un robo, el robo de algo que, en términos morales, nos pertenece a todos.

A alguien le parecerá extraño que un pensador más o menos marxista se plantee a sí mismo el proyecto de demostrar la injusticia del sistema capitalista. No parece un tema de debate muy marxista. Suena más a filosofía moral que a marxismo. Pero quien piense así debería preguntarse por qué Karl Marx escribe la última parte del primer volumen de *El capital*, la referida a la acumulación originaria, en que sostiene que el proletariado desposeído surge en Gran Bretaña como resultado de una expropiación violenta de propiedad privada de pequeña escala y propiedad común. En parte, su propósito allí es refutar la idea de que los capitalistas llegaron a convertirse en los poseedores monopólicos de los medios de producción como resultado de su austeridad y carácter emprendedor, o los de sus antepasados. Intenta demostrar que el capitalismo británico se erige sobre cimientos injustos.

En la medida en que los alegatos históricos de Marx hayan sido ciertos, se contraponen a la pretensión de legitimidad del capital británico. Pero más allá de que logre o no hacerlo, desde un punto de vista más amplio, su éxito en este intento resulta limitado, en la medida en que no señala, y no sería cierto, que la acumulación originaria sea siempre un asunto salvaje. El capital no siempre viene al mundo “chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx, 1961: 760). A veces surge de manera más discreta. Por otra parte, los marxistas no se limitan a creer que tal o cual sociedad capitalista, o aun todas las sociedades capitalistas, son injustas debido a sus respectivos orígenes. Los marxistas creen que el capitalismo es injusto como tal y que, por ende, no puede haber una conformación justa de propiedad privada capitalista, tesis que exige argumentos morales antes que históricos.

LA JUSTICIA Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO

En mi libro acerca de Marx, afirmo y sostengo una concepción ortodoxa del materialismo histórico, según la cual la historia está dictada por el crecimiento de la capacidad productiva, y las formas sociales surgen y caen según su capacidad de permitir y promover dicho crecimiento, o frustrarlo e impedirlo. En la etapa en que promueve el progreso productivo, todas las formas sociales, dado que promueven el proceso productivo, contribuyen a la liberación final de la humanidad, a alcanzar un estadío en que puedan liberarse las capacidades creativas de las personas en general, no sólo las de una elite que tiene a su servicio a esas personas en general. El capitalismo fue un medio indispensable para llevar la capacidad productiva humana de un nivel bastante bajo a otro muy elevado, y lo hizo durante lo que aun el marxismo considera su etapa progresista. Alguien podría plantear, entonces, que si tuvo su etapa progresista, con seguridad no puede ser injusto en sí, sino a lo sumo injusto en su etapa reaccionaria, cuando deja de ser necesario como un medio para incrementar el poder productivo y, aún más, ya no lo hace bien. ¿No encontramos así una inconsistencia entre la idea de que el capitalismo es una sociedad inherentemente injusta y algunas de las tesis principales de mi libro *La teoría de la historia de Karl Marx* (1978b)?

Es una pregunta ardua, y no es una dificultad que enfrente sólo yo. Karl Marx sostuvo que "el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social es la misión histórica y la justificación del capital(ismo)" (Marx, 1970: 254), pero aun así resulta bastante claro de qué lado se hubiera puesto en la lucha de clases en *cualquier* etapa del desarrollo capitalista. Si bien las condiciones de trabajo de la Revolución Industrial fueron necesarias para el progreso productivo, no deja de ser cierto que los trabajadores que padecieron dichas condiciones fueron víctimas de injusticia y que sus patrones fueron explotadores. Existe una tensión entre el compromiso marxista con el progreso de la capacidad productiva y el compromiso marxista con aquellos a cuyas expensas ocurre dicho avance. Me resulta imposible solucionar por completo esa tensión aquí, pero quisiera plantear cuatro proposiciones

lógicamente independientes que, a mi juicio, puestas en relación correcta unas con otras, podrían hacerlo:

1. Cualquier forma de explotación, incluso aquella que contribuya a la liberación, es injusta.
2. La liberación requiere progreso productivo, y el progreso productivo requiere explotación.
3. Sin importar si el progreso productivo fue inevitable o no, la explotación sí lo fue.

Es decir, la explotación no sólo resultó inevitable para el progreso productivo, sino que resultó inevitable *tout court*. La justicia sin progreso productivo no era una opción históricamente viable porque la justicia no era históricamente viable. Y por último,

4. las clases dominantes siempre explotan a las clases subordinadas en una medida mucho mayor de la requerida por el progreso productivo.

En los últimos años, las ideas de derecha han prosperado en la sociedad occidental, y han alcanzado formas altamente refinadas y también toscas. Y mientras la reciente virulencia del pensamiento reaccionario se explica en buena medida mediante factores externos al dominio del pensamiento y la teoría, la victoria de la derecha sobre la conciencia ha tenido en la práctica un impacto tremendo. En esta lectura he procurado reafirmar algunas convicciones socialistas fundamentales. Concluiré con una cita de *El manifiesto comunista*: “La teoría de los comunistas puede resumirse en una sola frase: abolición de la propiedad privada”.

2. Un retorno a los fundamentos del socialismo

El 24 de noviembre de 1993 se celebró en Londres una reunión de intelectuales de izquierda, a instancias del Instituto para la Investigación de Políticas Públicas (conocido por sus iniciales en inglés, IPPR), un *think tank* de tendencia laborista. Con anterioridad al encuentro, se hizo circular un breve documento para aclarar su propósito. Entre otras cosas, el texto sostenía que la misión del IPPR era:

> Hacer lo que la derecha hizo en los años setenta; es decir, derrumbar los parámetros que dominan el debate en la actualidad y ofrecer una nueva perspectiva acerca de la política británica.

El documento también advertía: "No nos preocupa enzarzarnos en un debate filosófico acerca de los fundamentos del socialismo".

Si esto quería decir que esos principios no eran específicamente materia de discusión del encuentro del 24 de noviembre, tal vez hubiese sido cierto: no es necesario discutir todo en cada reunión. Ahora bien, si lo que se quería decir fue que hoy en día la izquierda no necesita un debate acerca de sus bases filosóficas, debo expresar mi desacuerdo, y si realmente ese era el sentido, no deja de resultarme curioso que se invoque el avance de la derecha como un logro que la izquierda deba emular. Porque si la izquierda tiene algo que aprender del avance de la derecha durante los años setenta, es que necesita reapropiarse de sus principios tradicionales, bajo amenaza de continuar en su actual rumbo político débil y reactivo. Si la izquierda da la espalda a sus principios, será incapaz de elaborar sus propias posiciones.

TEORÍA, CONVICCIÓN Y PRÁCTICA

Un componente fundamental del avance de la derecha durante los años setenta fue la autoconfianza intelectual respaldada por el trabajo teórico de académicos como Milton Friedman, Friedrich Hayek y Robert Nozick. En un sentido instructivo, estos autores no propusieron ideas nuevas. Por el contrario, analizaron, desarrollaron y reafirmaron de manera franca y directa los principios tradicionales de la derecha. Si bien dichos principios no son tan tradicionales para la derecha *política* británica como lo son para la estadounidense, debemos considerarlos tradicionales en el sentido decisivo de que poseen una profundidad histórica asociada a la profundidad moral y conceptual en la que se sitúan.

Lo que la derecha haya hecho no constituye una *prueba* de lo que la izquierda debe hacer. Sin embargo, no deja de resultar extremadamente sugestivo. Nos señala que no hace falta salir a buscar "una nueva gran idea". En cualquiera de los casos, esto resulta un emprendimiento vano, ya que nadie llega a una nueva idea como resultado de buscarla en el ancho mar de posibilidades intelectuales. Por lo general, las nuevas ideas surgen del intento de resolver problemas para los cuales las viejas ideas no ofrecen respuesta. A veces, la nueva idea resulta una gran idea, pero sería ridículo buscar una nueva gran idea como tal por el mero hecho de que sería impactante contar con una.

El éxito de la derecha sugiere que si la retórica socialista heredada ya no atrae a la población en general –tal como señala el documento del IPPR, y en esto estoy de acuerdo con ellos–, el remedio no consiste en buscar una retórica distinta o una frase pegadiza sin prestar atención a su relación con los principios tradicionales del socialismo, sino en restablecer nuestra conexión con esos mismos principios. Sólo de este ejercicio podrá surgir una nueva retórica. Si hoy en día la vieja retórica nos suena "anticuada", no se debe a que todo el mundo conozca su contenido, sino en parte a que dicho contenido ha sido olvidado. La izquierda no logrará su recuperación ideológica sin abordar esos contenidos fundacionales.

La relación entre la teoría y la práctica política es más compleja de lo que parecen suponer hoy en día algunos amigos del Partido Laborista. El propósito de la teoría no es producir un diseño social general para que el político luego intente implementarlo. Las cosas no funcionan así, porque la implementación de un diseño demanda comenzar desde cero, y nada en la política contemporánea se hace desde cero. La política es una batalla sin fin, y la teoría sirve como un arma para esa lucha, en tanto ofrece una caracterización de su dirección y de sus objetivos.

Consideradas en términos de propuestas prácticas, las teorías de Friedman, Hayek y Nozick resultan descabelladas, y lo son en el sentido estricto de que hay que estar loco para pensar que es posible implementar propuestas semejantes (por ejemplo, la abolición de *todo tipo* de regulación de los estándares profesionales y de seguridad en el trabajo, la abolición del dinero del Estado, la abolición de *todas* las medidas de bienestar) en el corto, mediano o largo plazo.[1] Y esas teorías son descabelladas en este sentido precisamente porque responden a formulaciones de principios libres de cualquier compromiso: no fueron diseñadas con un ojo atento a las probabilidades electorales. Justamente por eso son tan útiles en la disputa electoral y otras confrontaciones políticas. *Los políticos y los militantes pueden impulsar con plena convicción propuestas de derecha no tan descabelladas porque la fuerza de su convicción se funda sobre una convicción profunda, y esa profundidad estriba en una teoría que es demasiado fundamentalista para ser llevada a la práctica de manera directa.*

Dije recién que los políticos nunca comienzan desde cero. Cualquier cambio en las condiciones modernas de diferenciación social e integración internacional se produce forzosamente de manera porcentual: un 2% aquí, un 5% allá, que al cabo de unos quince años –para decir un número– se acumulan hasta convertirse en una revolución. Los grandes valores fundamentales ayudan

1 A pesar de lo profundamente transformadora que fue la revolución de Thatcher, continúa siendo enorme la distancia entre la sociedad británica actual y los estándares planteados por la teoría de derecha.

a fortalecer (o debilitar) los pequeños cambios, nutriendo la retórica de fundamentación necesaria para impulsar (o resistir) el cambio. Necesitamos de los valores socialistas fundamentales que apuntan a determinada forma de sociedad, a miles de kilómetros del horizonte de las posibilidades actuales, para defender cada kilómetro de terreno ganado y ponernos en campaña para intentar recuperar cada porción de lo perdido.

Tomemos en consideración la respuesta que dio Gordon Brown al presupuesto presentado por Kenneth Clarke en noviembre de 1993. Sus temas centrales fueron dos: que los *tories* habían roto su promesa de no subir los impuestos y que habían sido ellos los responsables del caos social que los obligaba en ese entonces a romper dicha promesa. Esta doble acusación, más allá de lo fundamental que resulta y lo importante que era plantearla en ese momento, no necesita del respaldo de ningún valor socialista, de ningún valor no *tory*. Prestemos atención ahora a la diestra maniobra de Michael Portillo para eludir la acusación de Brown. No se vio obligado a enfrentar la acusación en sus propios términos, ya que podía decirle a Brown, con toda convicción, que él no estaba aportando ninguna solución al déficit de cincuenta mil millones de libras esterlinas que enfrentaba el gobierno (para lo cual, a decir verdad, la acusación de traición e incompetencia formulada por Brown no ofrecía solución alguna; tampoco era de ayuda la propuesta de realizar inversiones mayores a largo plazo). Brown dirigió sus ataques contra los delitos menores de la incorrecta administración económica y la traición de las promesas políticas, en vez de hacerlo contra los crímenes que suponen deteriorar las condiciones de vida de los pobres y no incrementar la carga social de los más favorecidos, incluyendo no únicamente a los extremadamente favorecidos. No quiero decir con esto que Brown no mencionara el carácter abiertamente desigual del presupuesto, pero no planteó de manera convincente, ni podía hacerlo, esta cuestión como el problema central de la discusión, en tanto su mente estaba absorta en quién vota por qué y había olvidado los valores fundacionales.

En parte, la respuesta de Brown resultó relativamente inconducente porque, para tener efecto, presuponía que las personas

eran más tontas que lo que realmente eran. Si bien resultaba útil recordárselo, la población ya sabía que los *tories* eran los responsables del caos, pero nadie es tan tonto para creer que de esa responsabilidad *tory* se sigue necesariamente que los laboristas serán algo mejor para sacar adelante al país. La única forma de que el Partido Laborista gane en la política de la competencia es que el pueblo confíe en las capacidades del partido. Para eso, es necesario que el propio laborismo confíe en la superioridad de su competencia, y esto a su vez requiere que sea capaz de confiar en sí mismo, *tout court*, cosa que sólo puede ocurrir si supera la actual relación furtiva que sostiene con sus valores tradicionales. El éxito electoral es, en gran medida, subproducto de un compromiso con algo más que el éxito electoral.

Por otra parte, el éxito en determinada votación puede compararse con un tropezón ideológico de efectos perjudiciales a largo plazo. Una cosa es señalar que los *tories* han fracasado según sus propios estándares. Otra bastante distinta es que, al señalarlo, se termine sosteniendo esos mismos estándares. Actualmente el laborismo se muestra tan seducido ante la posibilidad de exponer a los *tories* como subidores de impuestos que comienzan a tratar a la política misma de restricción de los impuestos no como un objetivo *tory*, sino como un *desideratum* en sí mismo. Así, pone en serio peligro sus planteos tradicionales respecto de la necesidad de fortalecer y profundizar las medidas tendientes a consolidar el bienestar general.[2]

2 Véase el excelente artículo de David McKie publicado en la p. 18 de *The Guardian* el 31 de enero de 1994. En uno de los párrafos puede leerse lo siguiente: “A menos que se la maneje con extrema habilidad, la actual campaña laborista corre el riesgo de apoyar la clásica imagen thatcherista de los impuestos como algo intrínsecamente indeseable, incluso retorcido; algo que restringe las oportunidades en vez de, como alguna vez enseñó el laborismo, expandirlas al desarrollar los servicios públicos de los cuales la gran mayoría de los votantes y sus familias siempre dependerá: la salvaguarda de *su* salud, *su* bienestar y la educación de *sus* hijos”.

PRINCIPIOS Y POLÍTICA

Durante la etapa ideológica de autoconfianza, en que la relación con sus propios valores era directa y no furtiva, el Partido Laborista sostenía los principios de comunidad e igualdad. ("Comunidad" e "igualdad" pueden ser definidos de distintas formas, por lo que en las siguientes secciones especificaré cuál es para mí su significado en tanto nombres de los valores tradicionales del laborismo.) Los dos principios tenían autoridad por derecho propio, pero también se justificaban mutuamente. Un valor sostenía al otro y a su vez se veía fortalecido por el apoyo del otro. Y estos valores no sólo eran centrales para el Partido Laborista y el movimiento general de los trabajadores. Eran también los valores que distinguían al laborismo de los demás partidos presentes en el Palacio de Westminster. Eran, de hecho, los únicos valores que *la izquierda afirmaba como cuestión de principios y que el centro y la derecha rechazaban como cuestión de principios.*[3]

Los valores de comunidad e igualdad se articularon en libros y panfletos. Pero también constituían el credo y la expresión de sentimientos de un movimiento mayor que ya no existe y nunca será posible recrear, porque el cambio tecnológico supuso la extinción definitiva de la base de clase de ese movimiento. Los

3 "*X* rechaza *V* como cuestión de principios" significa, en este contexto: "*X* rechaza *V* cuando se la plantea como una cuestión de principios" y *no* "*X* rechaza *V* por cuestiones de principios". Alguien podría estar en su desacuerdo con la afirmación aquí realizada acerca de la izquierda, el centro y la derecha en dos sentidos posibles. En principio, podría pensarse que uno o los dos valores identificados no se adecuan a esta frase, o bien que algún valor que no señalé aquí debería ser incluido en esta frase. Lo que más me sorprendería es que alguien lograra expresar su disenso en este segundo sentido; es decir, no poniendo en entredicho el papel distintivo de los valores que he identificado, sino afirmando que un valor no identificado aquí también fungió dicho papel. (Tal vez un tercer valor semejante, según me sugirió Danny Goldstick, podría ser la igualdad de poder, en un sentido político, a diferencia de la igualdad en el sentido económico distributivo de la cual me ocupo aquí. Este valor de hecho era afirmado por la izquierda, pero dudo que haya sido rechazado por la derecha *y* el centro.)

valores socialistas perdieron su punto de apoyo en la estructura social capitalista. Debido a ello, en parte, y también al éxito ideológico de la derecha, las nociones de comunidad e igualdad perdieron la extensa hegemonía ideológica que alguna vez disfrutaron. Si tuviera que aventurar una historia causal, diría que los valores de derecha llenaron el espacio que dejaron vacante los valores de izquierda al quedar cesantes debido a la erosión de su base de clase. Dado que a mi juicio esta historia causal resulta bastante probable, no se me puede acusar de estar imputando a los líderes laboristas una traición gratuita al abandonar los valores tradicionales. La palabra "traición" resulta errónea a la hora de definir un abandono al cual subyacen causas sociales contundentes. Pero la contundencia de la causa no significa la inexistencia de una alternativa a permitir el total abandono de los valores como efecto.

La lucha por la comunidad y la igualdad se vuelve necesariamente más ardua en un contexto en que la aritmética de los intereses de clase reduce la cantidad de personas a las que potencialmente beneficiarían, en un sentido inmediato de la palabra "beneficiar". Pero subsisten dos motivos válidos para hacer hincapié en su autoridad. El primero, decisivo en sí mismo, radica en una razón moral e intelectual autosuficiente. El segundo, más contingente y sujeto a debate, está relacionado con la identidad y supervivencia del Partido Laborista, y resulta contingente, en parte porque no es necesariamente válido que el Partido Laborista deba continuar existiendo.

La razón decisiva para no dejar atrás los valores de comunidad e igualdad es que su fuerza moral jamás dependió de la fuerza social que los sustentaba y que actualmente está desapareciendo. De nadie que haya creído en estos valores podría decirse que creía en ellos *porque* expresaban los sentimientos de un movimiento social. Todos cuantos creyeron en ellos lo hicieron porque consideraron que estos tenían una autoridad inherente, y el avasallamiento de la fuerza social que los respaldaba no puede justificar que se deje de creer en su autoridad. Y el segundo motivo para no abandonar estos valores es que, una vez que se los deja de lado, no hay ninguna razón de principios (en tanto

fuerza distinta de una razón histórica) para que el laborismo no se fusione con los demócratas liberales. El laborismo no puede regodearse en su independencia como partido, sostener una política de principios y, al mismo tiempo, limitarse a afirmar los "cuatro principios de la justicia social" planteados en *The Justice Gap* (IPPR, 1993a) y *Social Justice in a Changing World* (IPPR, 1993b).[4] A ningún demócrata liberal o *tory* progresista se le ocurriría negar dichos principios.[5]

Una respuesta distinta al dilema que se nos presenta consiste en creer que es posible renovar los valores a partir de un espíritu de lealtad hacia ellos, un espíritu interesado en buscar el modo de sostener este compromiso en un momento inhóspito y en encontrar nuevos modos de proponer estos valores en la esfera pública. Pero esta tarea en parte práctica demanda un tipo de reflexión acerca de los fundamentos que el IPPR (véase el comienzo de este artículo) tal vez nos haya invitado a evitar.

Uno puede preguntarse cuáles son sus principios, es decir, en qué cree con pasión, y también puede preguntarse cuál es la mejor manera de ganar las próximas elecciones. Pero no es posible preguntarse qué principios debe tener uno, en qué debe creer con

4 Esos dos documentos emanaron del Comité por la Justicia Social y fueron publicados por el IPPR en 1993. El presente ensayo fue motivado por la consternación y, en ocasiones, el *shock* que sentí al leerlos.

5 Los cuatro "principios" (IPPR, 1993a: i, 16) o "ideas clave" (IPPR, 1993b: i) o "ideas fundamentales" (IPPR, 1993b: 4) son los siguientes: "1) La institución de una sociedad libre reviste el mismo valor para todos los ciudadanos. 2) Todos los ciudadanos, en función de sus derechos como tales, deberían poder cubrir sus necesidades básicas de ingreso, vivienda, educación, nutrición y cuidado de la salud. 3) El respeto y la autonomía personal dependen de la mayor difusión posible de oportunidades y opciones de vida. 4) Las desigualdades no son necesariamente injustas, pero es necesario reducir y, de ser posible, eliminar aquellas que carezcan de justificación" (IPPR, 1993b: 4). En una formulación ligeramente distinta del principio 4, en IPPR (1993a: i), puede leerse: "4) Las desigualdades no son necesariamente injustas, pero es preciso reducir y en lo posible eliminar aquellas que lo sean".

pasión, *para* ganar las próximas elecciones.[6] La respuesta a esta pregunta no serán principios en los cuales verdaderamente se pueda creer, y por ende ni siquiera serán de ayuda en términos electorales, ya que los votantes no son tan poco perceptivos como para dar por sentado que no notarán que uno está fingiendo.

Los documentos producidos por el IPPR se doblegan ante el éxito de la ideología pro mercado y antiigualitaria que contribuyó a precipitar la actual crisis ideológica del laborismo. Ya lo dije antes: en sus cuatro "ideas fundamentales" (véase la nota 5) no hay nada que un demócrata liberal o un *tory* de izquierda se vea obligado a rechazar. Desde luego, en el caso específico de los *tories*, es posible que en la práctica no muestren el mismo respeto por estas ideas fundamentales que el que podría observar un gobierno laborista, pero esto no justifica agitar valores tan insulsos a la hora de definir la nueva dirección que deberá seguir el laborismo.

Luego de cada uno de los cuatro fracasos electorales del partido, la derecha laborista dijo "no ganamos porque parecimos demasiado socialistas", y los laboristas de izquierda, a su vez, dijeron "no ganamos porque no parecimos lo suficientemente socialistas". No creo que ninguno de estos dos bandos sepa si en realidad es cierto aquello que sostienen y, si alguno de los dos está en lo correcto, yo no tengo idea de cuál de ellos pueda ser.[7] Ciertamente existe un abierto rechazo al aumento de los impuestos y, aunque esto se deba en parte a que no se plantea con suficiente seguridad ninguna defensa de principios de una mayor redistribu-

6 Mi argumento de que la reafirmación de los valores tradicionales tendría cierta fuerza electoral no se ofrece como respuesta a esta falsa pregunta. Mi idea de que los viejos principios pueden ser efectivos en términos electorales no supone la (incoherente) recomendación de que debamos creer en ellos *porque* puedan ser efectivos, aunque sí supone el rechazo de un argumento que proponga abandonarlos con el único propósito de ganar las elecciones.

7 ¿Hubo acaso una encuesta posteslectoral entre los potenciales votantes del laborismo que no lo votaron para determinar cuántos de ellos optaron por otro partido, o se abstuvieron, en función de una u otra de las razones planteadas? (Esto no significa que lo que dicen las personas en esta encuesta sea concluyente respecto de lo que podrían responder en relación con otra campaña.)

ción del ingreso, no sé hasta qué punto la explicación de la falta de popularidad del aumento de los impuestos está asociada al fracaso a la hora de justiticar su aplicación. Por tanto, no sostengo aquí que una defensa fundada sobre los principios de comunidad e igualdad constituya una vía segura para el triunfo electoral en 1996 o 1997. Pero el hecho de que no sea posible concitar la aceptación de los principios de comunidad e igualdad[8] no es motivo para dejar de *creer* en ellos, aunque sí sea una razón, dada por la naturaleza de la política para no mostrarlos abiertamente en público.[9] Por otra parte, relajar las convicciones personales en pro de un triunfo electoral puede resultar contraproducente en términos electorales. Tal vez no sea conveniente abandonar los principios sólo por conveniencia, en la medida en que resulta difícil ocultar que ese abandono se debe a tales motivos; y así todos, incluido Neil Kinnock, supieron que los *tories* habían dado en la tecla cuando, con gran efecto electoral, acusaron a Kinnock de este tipo de abandono carente de principios. Por tanto, el Comité por la Justicia Social no debería fingir que lleva adelante un proceso de evaluación de principios cuando el interés real de dicho proceso no son precisamente los principios sino el éxito electoral; en caso de hacerlo, estaría traicionando los principios y muy probablemente contribuiría a un nuevo fracaso electoral.

COMUNIDAD VERSUS MERCADO

Por "comunidad" me refiero, en el presente contexto, al principio antimercado según el cual una persona sirve a otra no en función de lo que podría obtener por el hecho de hacerlo, sino debido

8 Y alguien podría agregar: en especial cuando a esta "no aceptación" no la sigue ningún intento por defenderlos.

9 Una vez más, dada la naturaleza de la política, suele resultar inevitable que haya *una* brecha entre las convicciones y el discurso público. Pero el tamaño de esa brecha tiene un límite, más allá del cual se ponen en riesgo tanto los principios como la efectividad política. A medida que nos acercamos a ese límite, los principios nos impiden alterar nuestras convicciones, pero no nuestro discurso público.

a que esa otra persona necesita de su servicio.[10] Esto resulta antimercado porque el mercado estimula la contribución productiva, no en función del compromiso con los demás y el deseo de servirles y de ser servido *por* ellos a la vez, sino en función de una recompensa monetaria impersonal. En una sociedad de mercado, el motivo inmediato de la actividad productiva se funda, por lo general,[11] sobre una mezcla de codicia y miedo en proporciones que varían, según sean la posición que una persona ocupa en el mercado y su temperamento. Desde la codicia, los demás son vistos como posibles fuentes de enriquecimiento; desde el miedo, como amenazas. Sin importar cuán acostumbrados y habituados a ellas estamos, como resultado de siglos de desarrollo capitalista,[12] no dejan de ser formas horribles de ver a los demás.

Sostuve que, bajo la motivación comunitaria, una persona produce por su compromiso con los demás y el deseo de servirles y de que los demás le sirvan a su vez.[13] En esa motivación, hay de hecho una expectativa de reciprocidad, pero aun así esta difiere radical-

10 De ninguna manera es este el único sentido posible de "comunidad". Tampoco considero que sea un sustantivo particularmente adecuado para el uso que le doy aquí: simplemente no fui capaz de encontrar uno mejor.

11 Las personas pueden trabajar en función de una idea de servicio aun dentro de una sociedad de mercado pero, en la medida en que así lo hagan, lo que hace funcionar el mercado no es lo que los hace funcionar a ellos. Su disciplina no es una disciplina de mercado. (Algunos creen que el éxito mismo del mercado depende de que en su interior esté presente el factor atemperante de motivaciones no capitalistas. A los propósitos de la presente discusión, no es necesario abrir juicio acerca de esta compleja hipótesis.)

12 Desde luego, el capitalismo no es responsable de la invención de la codicia y del miedo, arraigados en la naturaleza humana, a partir de su relación con estructuras infantiles elementales. Pero sin duda alguna el capitalismo concedió a la codicia un papel bastante más significativo en la vida cotidiana y –a diferencia de su antecesor, la civilización feudal, que tenía la gracia (cristiana) de condenarla– la celebra.

13 Bajo su definición más abstracta, este tipo de motivación no necesariamente se contradice con la existencia de jerarquías: el lema del príncipe Carlos es *Ich dien* [Yo sirvo], y los siervos y señores que compran la totalidad de la ideología feudal pueden describirse a sí mismos como seres motivados de este modo. Si la motivación comunitaria de hecho no se contradice con la jerarquía, el principio

mente de la motivación de mercado. El agente del mercado está dispuesto a servir, pero sólo para ser servido. No desea la conjunción (servir y ser servido) como tal, ya que no prestaría el servicio si al hacerlo él no fuera servido a cambio. La diferencia se expresa en la falta de sintonía fina que se ocupa de la motivación de no mercado. Compárese la costumbre de adoptar turnos informales respecto de quién paga las bebidas con llevar un registro estricto de quién las pagó; lo primero obra conforme a la comunidad; lo segundo, conforme al mercado.

Ahora bien, la historia del siglo XX alienta la idea de que el modo más sencillo de estimular la productividad de una sociedad moderna es incentivar las motivaciones de codicia y miedo, en una jerarquía de ingreso desigual. Esto no hace que dichas motivaciones sean atractivas. ¿Quién estaría dispuesto a postular de manera explícita una organización de la sociedad en torno a estos principios, promoviendo por ende la psicología a la que pertenecen, si no se supiera de su efectividad, si carecieran de su valor instrumental, que es el único valor que tienen? En el célebre pasaje en que Adam Smith justifica las relaciones de mercado, señala que no depositamos nuestra fe en la benevolencia del carnicero, sino en sus miras por su propio interés, en la medida en que hemos decidido confiar en él para que nos aprovisione. Así, Smith propone una justificación totalmente extrínseca de la motivación de mercado, frente a lo que reconoce como su carácter intrínsecamente no atractivo. Los socialistas tradicionales a menudo pasaron por alto el planteo de Smith, lo que generó una condena moral de la motivación de mercado que no logra erosionar su justificación extrínseca. Por el contrario, algunos socialistas de mercado contemporáneos –demasiado entusiastas, cegados por su descubrimiento tardío de este valor extrínseco– tienden a olvidar que el mercado es intrínsecamente repugnante. La genialidad del mercado consiste en poner motivos mezquinos al servicio de

---

de igualdad muestra el principio de comunidad en su forma socialista.

fines deseables y, desde una perspectiva equilibrada, no hay que perder de vista ninguna de estas dos partes de la proposición.

La generosidad *y* el interés personal coexisten en todos los seres humanos. Sabemos cómo hacer funcionar un sistema económico basado sobre el interés personal. No sabemos cómo hacerlo funcionar sobre la base de la generosidad. Sin embargo, esto no significa que debamos renunciar por completo a la generosidad; todavía debemos reducir la influencia del interés personal a su mínima expresión posible. Lo hacemos, por ejemplo, gravando impositivamente, de manera redistributiva, los desiguales resultados de la actividad del mercado. El grado en que podemos hacer esto sin fracasar en nuestro objetivo (favorecer a los más perjudicados) varía de manera inversamente proporcional al grado en que se haya permitido al interés personal triunfar sobre la conciencia pública y privada.[14] (Si triunfa el interés personal, los esquemas impositivos fuertemente progresivos tienden a incentivar a quienes disfrutan de altas ganancias a mudarse de país, reducir su productividad o adoptar una actitud morosa que dificulta o imposibilita sostener el nivel de productividad previo a los impuestos.)

El mercado, cualquier tipo de mercado, contradice el principio que no sólo Marx sino también sus predecesores socialistas formularon para la sociedad ideal expresado en el lema “de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades”. Uno podría preguntarse qué significa “de cada cual, según sus capacidades”, o qué significa “a cada cual, según sus necesidades”. Pero en este contexto, el mensaje nada ambiguo de dicha consigna es que aquello que uno recibe *no* está determinado por aquello que da, que la contribución y el beneficio obtenido son cuestiones distintas. En este caso, la relación entre las personas no es ins-

14 Mi opinión al respecto se acerca a la de John Stuart Mill, para quien “cada cual tiene intereses egoístas e intereses no egoístas; y un hombre egoísta cultiva el hábito de cuidar de los primeros y de desatender los otros” (Mill, 1861: 444). Y si algo contribuye a la dirección en que se desarrollan los hábitos de una persona, es el *ethos* de su medio social, que se ve influido por la posición de los líderes políticos. (Mill, 1861. Un comentario erudito de este y otros tramos relevantes de la obra de Mill consta en Ashcraft, 1989: 117-118.)

trumental –recibo porque doy–, sino totalmente no instrumental –doy porque necesitas–. No se recibe más por producir más, ni se recibe menos porque no se pueda producir. Por ende, el ideal de esta consigna del socialismo primitivo supone un completo rechazo de la lógica del mercado.

El socialismo procuró extender el principio de comunidad a la totalidad de la vida económica. Actualmente ya sabemos que no sabemos cómo hacerlo, e incluso algunos creen que ya sabemos que es imposible hacerlo. Sin embargo, en épocas pasadas las conquistas comunitarias alcanzadas en ciertos ámbitos, como en el caso de la educación y el cuidado de la salud, supieron sostener formas viables de producción y distribución, de modo que resulta lamentable que los documentos del IPPR no invoquen a la comunidad como un valor fundamental, en especial al ser un valor sometido en la actualidad a severas amenazas por parte del principio de mercado, en un momento en que la reafirmación de la comunidad en los ámbitos particulares antes mencionados ofrece incluso un rédito político inmediato.

JUSTICIA E IGUALDAD

El principio de igualdad sostiene que en términos generales la cantidad de cargas y beneficios que tiene una persona en su vida debería ser comparable a la de cualquier otra. Ninguno de los documentos del IPPR menciona este principio; o, para ser más precisos, sólo se lo menciona de forma paródica, al afirmar que "pocas personas creen en una igualdad aritmética" (IPPR, 1993: ii). Tal vez nadie crea en el alcance ilimitado del principio de igualdad según la definición que acabo de esbozar,[15] esto es, la idea de balance general en la distribución de cargas y de beneficios. Por mi parte, al igual que muchos otros, creo en este principio y considero que expresa un valor que ponderar con otros.

15 Una definición más precisa de este principio figura en Cohen (1989).

Este valor, como tal, es rechazado en los documentos emitidos por el Comité. En su lugar, encontramos una proposición increíblemente débil –y de un modo extraño tildada de "radical" (IPPR, 1993a: i)– en la cuarta "idea fundamental" de la noción de justicia social, en estos términos: "Las desigualdades no son necesariamente injustas, pero es preciso reducir y en lo posible eliminar aquellas que lo sean" (IPPR, 1993a: i). Quienes deseen expresar su apoyo a las desigualdades injustas se opondrán a esta cuarta idea fundamental.

La tercera proposición acerca de la justicia social[16] sostiene, en parte, lo siguiente:

> La redistribución del ingreso es un medio para la justicia social, y no un fin en sí mismo; la justicia social requiere que todos tengan ingresos suficientes para satisfacer sus necesidades básicas y ampliar sus oportunidades, pero hay límites de principio, y también prácticos, que restringen los niveles impositivos (IPPR, 1993b: 24; véase IPPR, 1993a: 13).

Sostener que una redistribución (igualadora) del ingreso no es un fin en sí mismo sino sólo un medio de satisfacer necesidades básicas y ampliar el horizonte de oportunidades supone, una vez más, un abandono de la igualdad como principio.[17]

La cuarta idea central y la tercera proposición acerca de la justicia social nos plantean dos preguntas. Primero, ¿cuál es la diferencia entre una desigualdad justa y otra injusta? Y segundo, ¿cuáles son los "límites de principio" que pesan sobre los impuestos, más

16 No se trata de uno de los "cuatro principios de la justicia social" enumerados en la nota 5, sino de una de las "diez proposiciones sobre justicia social", que son más específicas y detalladas que esos cuatro principios.

17 Adviértase que sostener que la redistribución igualadora del ingreso *es* un fin en sí mismo no es lo mismo que decir que la igualdad por alcanzar de esta forma sea una igualdad de ingresos, ya que puede ser también, por ejemplo, aquello que Amartya Sen llama "capacidades".

allá de los cuales la carga impositiva se vuelve “punitiva” (IPPR, 1993b: 25)?

Una respuesta a la primera pregunta se encuentra en la página 43 de IPPR (1993a). Las desigualdades que “de hecho resultan justificadas”[18] son, según dice allí, aquellas justificadas en virtud de la “necesidad, mérito o recompensa” (véase también IPPR, 1993b: 14). Me parece curiosa esta enumeración y me gustaría analizarla en detalle.

Nadie se opuso jamás a las “desigualdades” justificadas en términos de necesidad, ni siquiera los igualitarios más radicales. IPPR (1993a) no explica qué necesidades quedan contempladas aquí, pero hay sólo dos tipos que parecen relevantes. En primer lugar, algunas personas necesitan disponer de mayores recursos para alcanzar el mismo nivel de bienestar que otras. Pero redistribuir de manera desigual los recursos en función de consideraciones por el estilo constituye una práctica totalmente consistente con el igualitarismo más radical. En segundo lugar, algunas personas necesitan disponer de más medios de producción que otras para poder desempeñar su función social. Pero las necesidades derivadas del acto de producción están fuera de lugar en una lista de desigualdades justificadas elaborada con el propósito de confrontar un igualitarismo inflexible. Ningún igualitario considera que deba negarse a los neurocirujanos el acceso a equipamiento costoso.

Las otras dos vías de justificación posible de la desigualdad son en virtud del mérito o de la recompensa. Con todo, la frase “desigualdad justificada en virtud de la recompensa” no transmite significados claros, en especial si se la contrasta, como aquí, con la expresión “desigualdad justificada en virtud del mérito”. Supongo que la frase fue fruto de un descuido inocente, pero aun así resulta sintomática de un tratamiento tan ligero de la idea de igualdad que debería haber llamado la atención de quienes lo elaboraron.

18 Y, por tanto, justas, en la medida en que –véase el fin de la nota 5– los documentos del IPPR hacen un uso indistinto de los términos “justo” y “justificado”, que en realidad *pueden* transmitir ideas muy diferentes.

Supongo que podemos dar por sentado que el sentido intencional de "desigualdad justificada en virtud de una recompensa" es el de una desigualdad justificada en virtud de una recompensa recibida en función del mérito y/o el esfuerzo. Permítanme, por tanto, abordar el mérito y el esfuerzo como fundamentales para la desigualdad.

Si una persona logra producir más que otras, esto se debe a que es más talentosa, hizo un mayor esfuerzo o tuvo suerte en las circunstancias de producción, lo que equivale a decir que tuvo suerte respecto de aquellos y aquello *con* que produce. Esta última razón para una mayor productividad, la concurrencia de circunstancias afortunadas, resulta moralmente (y no económicamente) ininteligible como motivo para alzarse con una recompensa mayor. Y si bien recompensar una productividad ligada a un mayor despliegue de talento resulta de hecho moralmente inteligible desde cierta perspectiva ética, aun así implica una idea profundamente antisocialista, condenada con razón por J. S. Mill como una instancia de "dar a los que ya tienen" (Mill, 1848: 210), en la medida en que un talento mayor es en sí mismo una fortuna que no exige mayor recompensa.

La cuestión del esfuerzo tal vez plantee un problema diferente. Digo "tal vez" porque es posible argumentar que un esfuerzo inusual refleja (en buena medida) una capacidad inusual de esfuerzo, que no es sino una forma de talento, y por tanto queda sujeta al mismo escepticismo que el propio talento respecto de la relevancia de recompensarlo. Pero permitámonos pensar, contra este escepticismo, que el esfuerzo se ve *pertinentemente*[19] sujeto a voluntad. Una vez aceptado esto, preguntémonos por qué el sujeto esforzado, que

19 Hago hincapié en la pertinencia porque, entre quienes sostienen que el esfuerzo está sujeto a la voluntad, algunos (los "deterministas duros") niegan que plantee un desafío a las concepciones igualitarias de la justicia distributiva, mientras que otros (por ejemplo, Rawls) están de acuerdo con ellos, en cuanto al fundamento no determinista de que resulta difícil determinar hasta qué punto el esfuerzo de una persona no se debe a una suerte distinta. (Para una discusión crítica de las observaciones de Rawls sobre el esfuerzo, véase la sección II de Cohen, 1989.)

supuestamente debe ser recompensado con generosidad, empleó tal grado de esfuerzo. ¿Lo hizo para enriquecerse? De ser así, ¿por qué su esfuerzo debería suponer una recompensa más alta? ¿O trabajó duro para beneficiar a los demás? En este último caso, resulta contrario a su propio objetivo recompensarla con una cantidad mayor de recursos que –en caso contrario– recibirían los demás en lugar de hacerlo con un saludo, un apretón de manos y la gratitud de sus semejantes.[20] Desde luego, estas observaciones son sólo el comienzo de una discusión más extensa, pero el hecho de que estas consideraciones queden fuera del horizonte de los panfletos del IPPR resulta por demás indicativo del carácter abiertamente convencional que adquiere en ellos la denigración de la igualdad.[21]

Vuelvo ahora a la cuestión planteada por la tercera proposición sobre la justicia social (véanse la tercera proposición y la nota 16) a propósito de los "límites de principio" que pesan sobre los impuestos. Ahora bien, aunque ninguno de estos dos documentos defina o explique dichos "límites de principio", conjeturo que parte[22] de la explicación no explícita de esta observación es la

20 O, de hecho, con determinada suma de dinero concebida como un regalo que expresa gratitud, antes que como una recompensa motivadora *ex ante*.

21 Los dos libros de filosofía política anglosajona más influyentes en los últimos años son *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971), un liberal de izquierda, y *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick (1974), de la derecha de extremo libremercado. De la lectura de los documentos del IPPR se desprende que deberían citar a Rawls de manera crítica y a Nozick de manera positiva en lo que concierne a sus enseñanzas acerca de la igualdad. El descubrimiento de Nozick de que uno no necesariamente debe merecer su propio talento para merecer los frutos de su puesta en práctica es sentidamente elogiado (IPPR, 1993a: 13), mientras que se desprecia el recordatorio igualitario de Rawls de que el talento no es más que otra forma de la suerte, y además se lo presenta mal, como una premisa de la conclusión absolutamente falsa, que Rawls no sostiene, de que "en última instancia todo lo que representa el trabajo de cualquier persona es un lugar donde la sociedad ha logrado algo" (IPPR, 1993a: 13). Esta única exposición moderadamente extensa de la filosofía política académica dentro de estos documentos les permite sostener un argumento antigualitario de manera chapucera.

22 Cabe suponer que otra parte vendría dada por la idea de que impuestos demasiado altos se contraponen a las consideraciones de "necesidad, mérito y recompensa". Véase más abajo.

que aparece en el trabajo inédito "Ideas de justicia social" preparado por Bernard Williams para el Comité. Haciéndose eco de un postulado fundamental de Robert Nozick, Williams sostiene allí que "propiciar una distribución igualitaria del dinero supondría continuas incursiones sobre la libertad".

Esta breve observación pasa por alto la verdad conceptual de que tener dinero *es* (*pro tanto*) tener libertad. Cuanto más rica es una persona, más líneas de acción se abren ante ella, lo que equivale a decir que es más libre de lo que sería sin el dinero. Por tanto, todo aquel que reciba dinero como resultado de la redistribución goza necesariamente de una ampliación de su libertad,[23] aunque a expensas de la libertad de la persona de quien se toma ese mismo dinero, pero con un resultado neto que en términos de libertad como tal resulta por completo insignificante. Los impuestos no restringen, como se sugiere engañosamente en este texto, la libertad como tal, sino los derechos de los que se disfruta sobre la propiedad privada, tanto de cosas como de la propia fuerza de trabajo. Más allá del fundamento que pueda tener o no el derecho a la propiedad privada, identificarlo con la libertad como tal es un juego ideológico y constituye una creencia totalmente ajena a la tradición socialista.

La vigorosa oposición a la igualdad y la redistribución como cuestiones de principios resulta elocuente en el siguiente rechazo del dogma *tory*:

> Contra lo que afirma la "*trickle-down theory*"[24] de los años ochenta, hacer que los ricos sean más ricos no hace que los pobres también sean más ricos. De hecho, dado

23 Para un mayor desarrollo de la relación existente entre el dinero y la libertad, véase el apéndice de este artículo.

24 Los conceptos "*trickle down theory*" y "*trickle down economics*" se hicieron populares en los Estados Unidos durante la Gran Depresión para aludir a la idea de que beneficiar a los mejor posicionados –por ejemplo, con rebajas fiscales– sirve de impulso a la economía y permite mejorar así la situación de los más desaventajados. Esta idea fue defendida más recientemente por presidentes republicanos como Ronald Reagan y George Bush. [N del E.]

> que la gran mayoría paga los costos del desempleo, el crimen y la mala salud, hacer que los pobres sean más pobres hace que todos seamos más pobres. El interés común exige la cohesión, antes que la polarización social (IPPR, 1993b: 22).[25]

Este argumento evade el asunto políticamente espinoso de la redistribución. Según estándares absolutos plausibles, en el pasado la gran mayoría de las personas era pobre, de lo que se seguía que el blanco de la redistribución pudiera ser una minoría rica. Hoy en día, según los mismos estándares absolutos –a la luz de los cuales resulta pertinente señalar que el 62% de los hogares británicos tiene aparatos de video (IPPR, 1993a: 19)–, sólo una minoría es pobre. Esta apelación al interés personal de la mayoría (disfrazado de un interés que comparten con los pobres) como motivo central para aliviar la pobreza de esa minoría tal vez funcione en términos electorales; dependerá del modo en que la mayoría electoral haga los cálculos que este llamamiento les propone. Es decir, dependerá de que adviertan que un mayor nivel de impuestos es un precio pequeño que pagar por su propia salud y seguridad, menor que el que pagan en concepto de seguros médicos privados, sistemas de vigilancia y alarmas, una casa en los suburbios y demás. Pero sin importar cómo se representen estas sumas, invitarlos a considerar la cuestión desde este punto de vista,[26] pretendiendo buscar el interés, equivale a una renuncia en el nivel de los principios.

25 La frase es parte de la elaboración de la primera "proposición sobre justicia social", que sostiene lo siguiente: "La justicia social no sólo se preocupa por la pobreza, se preocupa por todos. El mejor modo de ayudar a la minoría pobre es fomentar un avance de la justicia social para todos".

26 Como ocurre a raíz de la amalgama resultante de la primera proposición sobre la justicia social (véase nota 25) y su completa elaboración.

APÉNDICE. SOBRE EL DINERO Y LA LIBERTAD

Un debate político habitual adopta la siguiente forma. La derecha ensalza la libertad de la que se disfruta en una sociedad liberal capitalista. La izquierda plantea que la libertad en cuestión resulta insuficiente para los pobres. La derecha replica que la izquierda confunde "libertad" con "recursos". "Uno es libre de hacer todo aquello que ninguna otra persona le impida", dice la derecha. Si alguien no puede hacer algo, esto no supone que otro esté impidiéndole hacerlo, sino sólo que esa persona carece de los medios o de la capacidad necesarios para hacerlo. El problema que enfrentan los pobres es su falta de capacidad, no su falta de libertad. La izquierda puede entonces decir que la capacidad debería ser tan importante como la libertad. A lo que la derecha puede responder, con significativo efecto político: "Tal vez así le parezca a *usted*, pero nuestra prioridad es la libertad".

A mi entender, la posición de derecha esbozada se asienta en una visión cosificada del dinero. El dinero no es similar a la inteligencia ni a la fuerza física, cuya dotación escasa no perjudica la libertad, si entendemos la libertad como la ausencia de interferencia. La diferencia entre el dinero y estas dotaciones implica, sostendré, que la falta de dinero *es* (una forma de) falta de libertad, en el sentido que ellos mismos proponen de libertad, como ausencia de interferencia.[27]

27 Por consiguiente, la pobreza no debería formar parte de la misma categoría que la enfermedad y la falta de educación, tratadas como factores que restringen "aquello que la gente puede hacer con su libertad" (IPPR, 1993a: 8). La pobreza restringe la propia libertad y, al emitir declaraciones como la que acabamos de citar, la izquierda innecesariamente adopta las falsas representaciones de la derecha acerca de la relación entre la pobreza y la libertad. Véase Rawls (1971: 204): "En ocasiones se estimará como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios. Sin embargo, no sostendré esa posición, sino que antes bien prefiero pensar que estas cosas afectan el valor de la libertad…".

Para advertirlo, comencemos por imaginar una sociedad sin dinero, en que la ley plantea las líneas de acción posibles para las personas, líneas que estas pueden seguir sin encontrar interferencia alguna. La ley establece todo lo que cada tipo de persona, o incluso cada persona en especial, puede hacer sin obstáculos. Y supongamos que cada persona dispone de un conjunto de boletos que detallan lo que tiene permitido hacer. Pongamos por ejemplo que dispongo de un boleto según el cual soy libre de arar esta tierra, otro que me permite ir a la ópera o caminar por tal o cual campo; el resto de los individuos dispone de boletos distintos, con libertades distintas.

Imaginemos, ahora, que la estructura de las posibilidades escritas en los boletos es más compleja. Cada boleto plantea una disyunción entre dos líneas de acción posibles. Puedo hacer A, B, C y D, o B, C, D y E, o E, F, G y A. Si intento hacer algo que no está permitido por los boletos que tengo, esto motivaría el uso de la fuerza del Estado.

Según nuestra hipótesis, esos boletos pondrían de manifiesto las libertades de que dispongo (y, por consiguiente, las libertades de que *no* dispongo). Y bien, una suma de dinero no es más que una forma altamente abstracta de este tipo de boleto. Una suma de dinero es un permiso para realizar una disyunción entre distintas posibilidades de acción (por ejemplo, visitar a mi hermana en Bristol o llevarme a casa y usar el suéter que estaba exhibido en Selfridge's).[28]

Supongamos que alguien es demasiado pobre para visitar a su hermana en Bristol. No puede ahorrar de una semana a la otra el dinero suficiente para viajar allí. Debemos aceptar, entonces, en cuanto concierne a su libertad, que esa es una situación equivalente a que alguien no dispone del boleto "viaje a Bristol" en la imaginaria economía no monetaria. La persona que acabo de describir tiene la capacidad de ir a Bristol. Es perfectamente capaz de subir al subterráneo y luego cruzar la barrera que le permite

28 Selfridge's es la segunda cadena de grandes tiendas del Reino Unido después de Harrods. [N. de E.]

llegar al tren que va a Bristol. Pero se le impedirá físicamente que la atraviese, se la echará físicamente del tren; en el caso del otro ejemplo, se la detendrá físicamente fuera de la tienda y se le quitará el suéter. El único modo de que no se le impida hacer estas cosas es que disponga de dinero.

Tener dinero *es* tener libertad, y la asimilación del dinero a los recursos mentales y físicos constituye una forma de fetichismo irreflexivo, en el buen y viejo sentido marxista de la palabra, es decir, en tanto supone una falsa representación de *relaciones sociales de limitación* como *cosas* de las cuales las personas carecen. En resumen: el dinero no es ningún objeto.[29]

29 Agradezco a Arnold Zuboff por su extensa y paciente revisión de un borrador anterior de esta comunicación. También estoy en deuda con Norman Geras, Keith Graham, John McMurtry, John Roemer, Amélie Rorty, Hillel Steiner y Bernard Williams por sus comentarios escritos.

3. La estructura de la privación de libertad del proletariado*

I

Según Karl Marx, todos los miembros de una clase social pertenecen a ella en virtud de la posición que ocupan en las relaciones sociales de producción. Conforme a esta fórmula, Marx definió al proletario como aquel productor que (literalmente o en efecto) no tiene otra cosa para vender que su propia fuerza de trabajo.[1] De esto infirió que el trabajador se ve *obligado* a vender su fuerza de trabajo (ya que pesa sobre él la amenaza del hambre).

En el presente artículo no me interesa discutir si es adecuada la definición de Marx de aquello que hace de alguien un miembro de la clase obrera. Me propongo, en cambio, analizar si es cierta la consecuencia que, con acierto o no, infirió de ella. ¿Es cierto que los trabajadores están obligados a vender su fuerza de trabajo?

La cuestión es debatida en el mundo real por personas pertenecientes a ámbitos no académicos. Partidarios y opositores al sistema capitalista tienden a discrepar al respecto. Hay una

* Las secciones I-XI de este artículo constituyen una versión muy revisada de Cohen (1979: 18-25). Este trabajo fue leído, además, en más lugares de los que resultaría razonable listar, y quedo en deuda con muchos comentarios, pero por sobre todo con los de Robert Brenner, Ken Coates, Jon Elster, Arthur Fine, Keith Graham, Alan Haworth, Grahame Lock, David Lloyd-Thomas, John McMurtry, Jan Narveson, Chris Provis, John Roemer, William Shaw, Hillel Steiner, Chaim Tannenbaum, Rovert van der Veen, Robert Ware y Arnold Zuboff. También agradezco a los editores de *Philosophy & Public Affairs* por sus críticas agudas y útiles, como de costumbre.

1 Para una elaboración de esta definición y una defensa de su atribución a Marx, véase Cohen (1978b: 63-67, 222-223, 333-336).

respuesta típica de la derecha que considero muy potente. En este artículo, me propongo discutir tanto con los partidarios de izquierda, que no advierten la potencia de esa respuesta, como con los partidarios de derecha, que no perciben sus limitaciones.

II

Algunos niegan que los trabajadores se vean obligados a vender su fuerza de trabajo, ya que existen otras alternativas: un trabajador puede vivir del seguro de desempleo, mendigar o sencillamente no tomar ningún tipo de provisiones para su futuro y encomendarse a la buena fortuna.

Es verdad que el trabajador es libre de hacer cualquiera de estas cosas. El reconocimiento de que es libre de morirse de hambre deriva su potencia sarcástica del hecho de que *es* libre de morirse de hambre: nadie lo amenaza con *mantenerlo* con vida mediante, por ejemplo, alimentación forzada. Pero si de esto se infiere que él no se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, se toma como punto de partida una caracterización falsa de qué constituye verse forzado a hacer algo. Cuando me veo forzado a hacer algo, no tengo ninguna vía alternativa *razonable* o *aceptable*. Esto no implica necesariamente la ausencia de cualquier tipo de alternativa. Al menos en términos generales, cuando alguien dice "me vi forzado a hacerlo; no tenía opción", la segunda parte de la frase es una proposición elíptica en reemplazo de "no tenía opción alguna que valiera la pena considerar". El sentido más familiar de "*X* se ve obligado a hacer *A*" implica que *X* se ve obligado a *elegir* hacer *A*, y en ese sentido coloquial se afirma que el trabajador se ve obligado a vender su fuerza de trabajo. Por tanto, el hecho de que sea libre de morirse de hambre o de mendigar no constituye una refutación del argumento sometido a debate: la afirmación presupone la existencia de ciertas alternativas (inaceptables) como línea de acción posible.

III

Robert Nozick podría conceder que muchos trabajadores no disponen de otra alternativa aceptable que vender su fuerza de trabajo, y reconoce que no es necesario que carezcan de cualquier tipo de alternativa para afirmar que se ven empujados a hacerlo. Sin embargo, niega que carecer de alternativas aceptables a hacer *A* implique que alguien esté obligado a hacer *A*; esto sin importar cuán malo sea *A* y sin importar lo verdaderamente peores que puedan ser las alternativas que se le ofrecen, ya que considera que la ausencia de alternativas aceptables sólo significa verse forzado cuando acciones injustas contribuyen a explicar la ausencia de alternativas. Una distribución de la propiedad que sea consecuencia de una serie de adquisiciones e intercambios puede dejar al trabajador sin una alternativa aceptable, pero esto no significa que esté obligado a vender su fuerza de trabajo si no hubiera injusticia en la adquisición y el intercambio.

La objeción de Nozick a la tesis que analizamos aquí se basa sobre una descripción moralizada de qué implica verse obligado a hacer algo. Es una descripción falsa, ya que conduce a la absurda conclusión de que si el encarcelamiento de un criminal está moralmente justificado, el reo no está forzado a permanecer en prisión. Podemos, por tanto, dejar de lado su objeción.[2]

IV

Sin embargo, frente al argumento de que los trabajadores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo existe una objeción que no depende de una concepción moralizada de lo que esto implica.

2 A propósito de esta perspectiva, véanse Nozick (1974: 262-264) y mi crítica (Cohen, 1978a: 151). Para una mayor discusión de las definiciones de "libertad" que incurren en falsedad debido a una perspectiva moralizada, véase Cohen (1979: 12-14, 1981a:10-11, 1981b: 228-229). Una crítica parcialmente similar de las descripciones moralizadas de obligación y libertad consta en Zimmerman (1981: 121-131).

Pero antes de que podamos abordarla en la sección V, debo explicar de qué manera entiendo el predicado "se ve obligado a vender su fuerza de trabajo". La formulación en que aparece aquí proviene de Karl Marx. Ahora bien, ya señalé que Marx caracteriza las clases en referencia a las relaciones sociales de producción, y su afirmación procura satisfacer esa condición: su propósito es decir algo acerca de la posición del proletario en las relaciones de producción capitalistas. Ahora bien, para el marxismo, las relaciones de producción son *objetivas*: no necesariamente aquellas en que una persona se vea involucrada se reflejan en su conciencia. De esto se sigue que si el proletario se ve obligado a vender su fuerza de trabajo en el sentido marxista, es por su situación objetiva, no por su actitud personal, su nivel de autoconfianza, sus logros culturales y demás circunstancias. En cualquier caso, es dudoso que las limitaciones en estas dotes subjetivas puedan ser la fuente de lo que nos interesa aquí: la privación de libertad, en un sentido opuesto a algo similar pero bastante distinto: la incapacidad. Sin embargo, incluso si pudiera afirmarse que la timidez y otras características similares obligan a las personas a vender su fuerza de trabajo, esto sería irrelevante aquí (salvo, tal vez, en aquellos casos en que las limitaciones subjetivas de los individuos sean causadas por las relaciones de producción capitalistas, una posibilidad que considero más adelante, en la sección XV).

Verse obligado a hacer *A* en virtud de la situación objetiva propia supone hacerlo debido a factores distintos de los subjetivos antes mencionados. Muchos sostendrán que de por sí la fuente genuina de la fuerza –y, *a fortiori*, de la fuerza objetiva– es la acción realizada por los demás, lo que hicieron, hacen o harán cuando uno intente hacer *A*. Estoy de acuerdo con Harry Frankfurt[3] en que esa aseveración

3 Frankfurt (1973: 83-84) señala que ciertos elementos y los procesos naturales que operan con independencia de la acción humana también pueden obligar a las personas a hacer determinadas cosas. Adviértase que es posible estar de acuerdo con Frankfurt y al mismo tiempo negar que la falta de una determinada capacidad restrinja la libertad: la cuestión acerca de si esta puede verse limitada por obstáculos internos es distinta de la que plantea qué tipo de obstáculos externos son responsables de ello.

es errónea, pero en el contexto del presente artículo la consideraré válida por dos motivos. El primero es que la limitación que plantea vuelve más ardua, y por ende más interesante, la tarea de demostrar que los trabajadores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. El segundo es que, según me propongo afirmar aquí, cuando las relaciones de producción fuerzan a la gente a hacer cosas, estas fuerzan a otras personas a hacer cosas, con lo que se cumple la condición de que "no existe fuerza alguna en ausencia de un agente que fuerce", incluso si dicha condición no se sostiene en términos generales.

Es posible identificar las relaciones de producción de una sociedad determinada en función del poder que las personas situadas de distinta manera en ella ejercen respecto de sus fuerzas productivas, es decir, en función de las capacidades de trabajo de sus productores y los medios de producción empleados (Cohen, 1978b: 31-35, 63-65, 217-225). Podemos distinguir entre usos estándar y desviaciones de los poderes establecidos. Sostendré, por tanto, que un trabajador se ve forzado a vender su fuerza de trabajo en el sentido que aquí se discute si y sólo si tal coacción es resultado del funcionamiento estándar de los poderes que constituyen las relaciones de producción.

Si un millonario se ve obligado por un chantajista a vender su fuerza de trabajo, no se ve obligado en el sentido marxista, ya que el chantajista no utiliza el poder económico para conseguir que lo haga. La coacción relevante debe reflejar el uso del poder económico; es más, no un uso cualquiera, sino un ejercicio *estándar* de ese poder. Todavía no tengo en claro cómo definir "estándar", pero no resulta difícil encontrar casos de manera intuitiva. Si, por ejemplo, un capitalista fuerza a la gente a trabajar para él contratando a hombres armados que la obliguen a hacerlo, la coacción resultante se debe a un ejercicio no estándar del poder económico. También es posible imaginar casos igual de irrelevantes en lo concerniente a la distensión de la coacción: un capitalista filántropo tal vez esté dispuesto a transferir un gran número de acciones de su empresa a los trabajadores en función de su antigüedad, situación que tampoco constituiría un uso estándar del poder capitalista.

Supongamos, sin embargo, que la coacción económica estructural no obrase, como se acaba de proponer, mediante el ejercicio

regular de los poderes constitutivos de la estructura económica por parte de ciertas personas, sino de una manera más *im*personal, como los althusserianos parecen imaginar. Incluso así podríamos decir, aunque por diferentes motivos, que si la estructura del capitalismo no deja al trabajador otra opción que vender su fuerza de trabajo, este se ve forzado a hacerlo como consecuencia de las acciones de las personas, ya que la estructura del capitalismo no se autosustenta. Se sustenta, en buena medida, gracias a una acción humana deliberada, especialmente por parte del Estado. Y si, como suelo pensar, el Estado funciona en beneficio de la clase capitalista, cualquier coacción estructural en virtud de la cual el trabajador se vea forzado a vender su fuerza de trabajo está respaldada por la suficiente voluntad humana para satisfacer la proposición de que donde hay fuerza hay seres humanos que la ejercen.

La proposición puede cumplirse por obra de una teoría más débil que la que presenta al Estado como instrumento de la clase capitalista. Supongamos que el Estado sostiene el orden capitalista no porque sea el orden *capitalista*, sino porque es el orden dominante, y la tarea del Estado es sostener el orden dominante, cualquiera sea este. En ese caso, también estaría justificado hablar de "fuerza ejercida por seres humanos".

V

Con la mencionada interpretación de "está obligado a vender su fuerza de trabajo" surge un serio problema para la tesis que estamos analizando. Dado que si hay personas cuya posición objetiva es idéntica a la de los proletarios pero no se ven forzadas a vender su fuerza de trabajo, esto conllevaría que la fuerza ejercida sobre el proletariado no es relevante, lo cual demostraría la falsedad de la tesis. Y al parecer sí existe ese tipo de personas.

Tengo en mente a esos proletarios que, sin poseer inicialmente más recursos que la mayoría, consiguen asegurarse posiciones en la pequeña burguesía y otros espacios, y así se elevan por encima del proletariado. En Gran Bretaña, constituyen un ejemplo no-

torio los miembros de ciertos grupos de inmigrantes que llegan al país sin un centavo, sin contactos, y aun así logran ascender en la jerarquía de clases gracias a su esfuerzo, habilidad y buena suerte. Podríamos pensar –para plantear un ejemplo contemporáneo– en el caso de quienes están dispuestos a trabajar durante jornadas interminables en negocios adquiridos a burgueses británicos nativos, negocios que habitualmente cierran temprano. Su capital inicial por lo general consiste en una amalgama de ahorros –acumulados, tal vez con gran esfuerzo, mientras todavía se encontraban en la condición proletaria– y alguna forma de financiación externa. *En términos objetivos*, gran parte[4] de los proletarios británicos está en posición de obtener dicho capital. Por tanto, la mayoría de los proletarios británicos no está obligada a vender su fuerza de trabajo.

VI

Refutaré a continuación dos predecibles objeciones al argumento anterior.

La primera sostiene que, *mientras eran proletarias*, las personas de las cuales acabamos de hablar se vieron obligadas a vender su fuerza de trabajo. Su caso no demuestra que los proletarios no estén forzados a vender su fuerza de trabajo. Demuestra algo distinto: que los proletarios no están obligados a seguir siéndolo.

Esta objeción está basada sobre un malentendido respecto de las intenciones de los marxistas al sostener que los trabajadores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. Pero antes de explicar exactamente qué entienden los marxistas por eso, quiero defender esta afirmación general acerca de la libertad y la coac-

4 Al menos la mayoría. Podría afirmarse que *todos* los proletarios británicos se encuentran en la misma posición, pero prefiero sostener "la mayoría", no sea que alguna persona ingeniosa descubra circunstancias proletarias objetivas peores que las que alguna vez sufrieran los hoy prósperos inmigrantes. Véase también la nota 5.

ción: *cualquier atribución por completo explícita de libertad y coacción debe contener dos índices temporales.* Por ejemplo: en este mismo momento puedo estar en posición de decir que soy libre de asistir a un concierto mañana a la noche, ya que hasta ahora no ocurrió nada que me impida hacerlo. En ese caso, *ahora* soy libre de asistir a un concierto *mañana por la noche.* Del mismo modo, el tiempo en que me veo obligado a completar determinada acción no necesariamente es idéntico al tiempo de la acción misma: es posible que *ya* me vea forzado a asistir a un concierto *mañana a la noche* (dado que otra persona podría haberse asegurado de que si no lo hiciera sufriría una pérdida considerable).

Ahora bien, cuando los marxistas sostienen que los proletarios están obligados a vender su fuerza de trabajo, no quieren decir que "*X* es un proletario en el tiempo *t* si y sólo si *X* se ve obligado en el tiempo *t* a vender su fuerza de trabajo en el tiempo *t*", dado que una aseveración semejante sería compatible con la posibilidad de que no se viera forzado a hacerlo en un tiempo $t + n$, sin importar cuán pequeño fuera *n*. *X* podría verse obligado el martes a vender su fuerza de trabajo ese mismo martes, pero si el martes no estuviera obligado a hacerlo el miércoles (si, por ejemplo, las acciones que se desarrollaran el martes condujeran a la situación de que el miércoles no necesitara hacerlo), entonces, aunque a los efectos del martes seguiría siendo un proletario, no es alguien que está obligado a vender su fuerza de trabajo en el sentido marxista del término. El sentido manifiesto del argumento marxista es que el proletario se ve forzado en *t* a *continuar* vendiendo su fuerza de trabajo, en el transcurso de un período que se extiende de *t* a $t + n$, siendo *n* de una magnitud considerable. Así, la existencia de una vía de salida del proletariado, que nuestros contraejemplos siguieron y , tal como argumentaré más adelante, alcanzaron su destino en una magnitud de tiempo menor que *n*,[5] significa que, si bien eran proletarios, no estaban obligados a vender su fuerza de trabajo en el sentido marxista de la formulación.

5 Es posible discutir esta aseveración, en tanto la magnitud de *n* queda sujeta a debate. La defenderé haciendo referencia a la posibilidad de decirle a un trabajador que no está obligado a vender (o continuar vendiendo) su fuerza de trabajo, dado que puede emprender las

Los proletarios que tienen la opción de ascender socialmente no están obligados a vender su fuerza de trabajo, justamente porque tienen esa opción. La mayoría de los proletarios está en esa situación, al igual que nuestros contraejemplos. Por ende, no está obligada a vender su fuerza de trabajo.

VII

Pero enfrento ahora una segunda objeción, según la cual necesariamente apenas unos pocos proletarios pueden ejercer la posibilidad de un movimiento ascendente, dado que el capitalismo requiere una considerable fuerza de trabajo contratada, fuerza que no existiría si pudieran ascender más que unos pocos trabajadores.[6] En otras palabras, necesariamente sólo existen posiciones pequeñoburguesas (y demás posiciones no proletarias) suficientes para que un pequeño número de proletarios deje esa condición.

Concuerdo con la premisa; sin embargo, ¿realmente refuta el argumento contra el cual va dirigida? ¿Refuta la afirmación de que la mayoría de los proletarios no están obligados a vender su fuerza de trabajo? Creo que no.

Una analogía nos indicará por qué. Diez personas están situadas en una habitación cuya única salida es una enorme y pesada puerta,

---

acciones necesarias para convertirse en dueño de un negocio. Quienes son de una opinión contraria podrían, si no hay otro remedio, negar que la mayoría de los proletarios no esté obligada a vender su fuerza de trabajo, pero no podrían disponer de contraejemplos con respecto a la generalización de que todos ellos se ven obligados a hacerlo. Desde nuestra perspectiva en vísperas de su ascenso social el proletario es un pequeño burgués, ya que no está obligado a vender su fuerza de trabajo (salvo que de manera absurda se considere que *n* vale 0).

6 "La verdad es que, en esta sociedad burguesa, cualquier trabajador que sea un tipo extraordinariamente diestro y astuto, adornado por instintos burgueses y favorecido por una buena fortuna excepcional, tiene posibilidades de convertirse en un *explotador del trabajo ajeno*. Pero donde no hubiera trabajo para ser explotado, no podría haber ni capitalistas ni producción capitalista" (Marx, 1976: 1079). Para un comentario acerca de este y otros textos similares, véase Cohen (1978b: 243).

cerrada con llave. La única llave está a distancias variables de cada una de ellas. Quien tome la llave –todos son físicamente capaces de hacerlo, con distintos grados de esfuerzo– y la lleve hasta la puerta descubrirá, luego de una considerable magnitud de dedicación, el modo de abrirla y abandonar el cuarto. Pero de hacerlo deberá salir de allí solo. Dispositivos fotoeléctricos instalados por un guardia aseguran que la puerta se abrirá lo estrictamente necesario para permitir la salida de una sola persona. Luego se cerrará y ninguna otra de las personas dentro del cuarto estará en condiciones de abrirla nuevamente. De esto se sigue que, pase lo que pase, al menos nueve personas permanecerán en la habitación.

Supongamos ahora que ninguna de las personas siente la propensión a conseguir la llave para abandonar el cuarto. Tal vez no sea tan mal lugar y no quieran dejarlo. O quizá sea muy malo; pero ellos son demasiado perezosos para afrontar el esfuerzo insumido por la huida. O a lo mejor ninguno de ellos se cree capaz de asegurarse la llave, frente a la capacidad de intervención de los demás (pero de hecho ninguno intervendría, dado que, siendo tan inseguros, todos creen que les sería imposible quitarle la llave a cualquier otra persona). Imaginemos que, sin importar los motivos, se sienten todos tan poco dispuestos a abandonar la habitación que si, de manera contrafáctica, uno de ellos intentara hacerlo, el resto no se interpondría. La inacción universal es relevante para mi argumento, pero su explicación no lo es.

En ese caso, sin importar a cuál de las diez personas seleccionáramos, es cierto que ninguna de las otras nueve intentará tomar la llave. Por ende, la persona seleccionada es libre de tomar la llave y usarla.[7] Esa persona, por lo tanto, no está obligada a per-

7 Porque sin importar cuál sea el análisis correcto de "*X* es libre de hacer *A*", resulta evidente que *X* es libre de hacer *A* si *X* logra hacer *A* al intentar hacer *A*, y esa condición suficiente de libertad es todo lo que necesitamos aquí.
Algunos indicaron que la condición señalada no es suficiente: una persona, sostienen, puede hacer algo que no es libre de hacer, ya que puede hacer algo que no es libre de hacer en términos legales o morales. Quienes estén de acuerdo con esta observación poco útil sabrán

manecer en la habitación. Pero todo esto es válido sin importar a quién elijamos. Así, es válido afirmar respecto de cada una de las personas que no está obligada a permanecer en la habitación, aunque necesariamente al menos nueve de ellas lo harán y, en efecto, todas lo hagan.

Consideremos ahora un ejemplo ligeramente distinto, una versión modificada de la situación que acabo de describir. En el nuevo caso hay dos puertas y dos llaves. Una vez más, hay encerradas allí diez personas; pero en esta ocasión una de ellas intenta salir y lo logra, mientras el resto mantiene el mismo comportamiento de antes. Ahora son ocho las personas que necesariamente permanecerán en el cuarto, pero respecto de cada una de las nueve que están allí es verdad que es libre de irse. La característica general pertinente, en ambos casos, es que existe al menos un modo de salir que nadie intentará usar y que todos son libres de usar, dado que, por hipótesis, nadie obstaculizará esa vía.

A estas alturas la aplicación de la analogía puede resultar obvia. El número de salidas posibles del proletariado es, debido a circunstancias objetivas, reducido. Pero la mayoría de los proletarios no intenta escapar y, por eso, *es falso que cada proletario esté probando en forma activa cada vía de salida.* Por tanto, para la mayoría[8] de los proletarios existe una escapatoria posible; así, aunque necesariamente la mayoría de los proletarios seguirá siéndolo y vendiendo su fuerza de trabajo, tal vez ninguno de ellos, o a lo sumo una minoría, esté efectivamente obligado a hacerlo.

Para llegar a esta conclusión, que es sobre la posición *objetiva* del proletariado, recurrí a algunos hechos de la conciencia, referidos a las aspiraciones e intenciones de los trabajadores. Esto es legítimo, dado que si los trabajadores están objetivamente obligados a vender su fuerza de trabajo, lo están sin importar cuál pueda ser su situación subjetiva. Pero su situación subjetiva

---

aceptar que me interesa un uso no normativo de "libre", que puede verse en la condición suficiente que acabo de señalar.

8 Véanse aquí las notas 4 y 5.

real hace que no estén obligados a vender su fuerza de trabajo. Luego, no están objetivamente forzados a vender su fuerza de trabajo.

VIII

Alguien podría decir, hablando en términos muy generales, que acabamos de hallar en la situación del proletariado una libertad mayor de la que afirma el marxismo clásico. Sin embargo, si volvemos a la base sobre la cual ya afirmamos que la mayoría de los proletarios no están obligados a vender su fuerza de trabajo, llegaremos a una descripción más refinada de su posición objetiva respecto de la coerción y la libertad. Lo hasta ahora señalado no será objetado, pero tendremos que agregar bastante.

Esa base era el razonamiento que se aplicó originariamente al caso de las personas encerradas en la habitación. Cada una de ellas es libre de hacerse con la llave y salir del cuarto. Pero nótese la índole condicional de esta libertad. Esa persona es libre de hacerlo no sólo *porque* ninguna de las otras intenta obtener la llave, sino *a condición* de que no lo hagan (condición que se cumple en el ejemplo). Por ende, *cada una de ellas es libre sólo a condición de que las demás no ejerzan su libertad igual de condicionada.* Tan sólo una de ellas puede ejercer la libertad que todas poseen. Y aún más: si cualquiera de ellas llegara a ejercerla, debido a la estructura de la situación, las demás la perderían.

Dado que la libertad de cada una de estas personas depende de que las demás no ejerzan una libertad similarmente contingente, podemos decir que en su situación hay una gran cuota de privación de la libertad. Si bien cada una de ellas es libre de irse en términos individuales, padece junto a las demás lo que llamaré una "privación de libertad colectiva".

En defensa de esta descripción, reconsideremos por qué las personas no intentan salir de la habitación. Ninguna de las razones antes esgrimidas –falta de deseo, pereza, inseguridad– va más allá de lo que una persona quiere o teme para sí misma.

Pero los anales de la motivación humana muestran que a veces las personas se preocupan por el destino de las demás y que en ocasiones esta preocupación las invade cuando comparten una opresión en común. No es tan descabellado suponer, entonces, que dentro del cuarto hay un sentimiento de solidaridad. Así, se sugiere por sí sola una cuarta explicación para la ausencia de intentos de abandonar el cuarto: ninguna de las personas se sentirá satisfecha con un escape personal que no sea parte de una liberación general.[9]

Esta nueva suposición no hace tambalear la afirmación general según la cual cada una de estas personas es libre de irse, ya que podemos dar por descontado que para cada una de ellas sigue siendo válido que no habrá de padecer ningún tipo de interferencia si, de manera contrafáctica, intentara utilizar la llave (asumimos que los demás tal vez sientan desprecio por ella, pero no harán nada por detenerla). Todas continúan siendo libres de irse. Sin embargo, también podemos imaginar que algunos miembros del grupo le comunican a su carcelero una demanda de libertad, a la cual difícilmente podría contestar que ya son libres (por más que, en términos individuales, lo sean). La hipótesis de la solidaridad pone de manifiesto la existencia de una privación de libertad colectiva. Y a menos que sostengamos, de manera absurda, que la solidaridad genera la privación de libertad a la cual es respuesta,

9 En un estimulante comentario acerca del argumento expuesto en las secciones VII y VIII, Jon Elster advierte que este elude dos falacias: de composición ("lo que es cierto en cada uno de los casos debe ser cierto en todos los casos") y de división ("lo que es cierto en todos los casos debe serlo para cada uno de ellos"). "Es cierto que cualquier trabajador individual es libre de abandonar su clase, pero esto no es válido para todos los trabajadores simultáneamente. Y el motivo por el cual el trabajador individual es libre de abandonar su clase es que los demás no quieren hacerlo; y el motivo por el cual los demás no quieren hacerlo es que cualquier cosa que resulte deseable en tanto ocurra para todos sus miembros simultáneamente no necesariamente resulta deseable si le ocurre a un único miembro, separada y exclusivamente" (así figura en el primer borrador de "Freedom and Power", Elster, s.f.: 63). Elster demuestra que este tipo de estructuras es predominante en la vida social.

nos vemos obligados a afirmar que hay una privación de libertad colectiva, se presente o no dicha solidaridad.

Si volvemos al proletariado, en virtud de este razonamiento podemos llegar a la conclusión de que aunque la mayoría de los proletarios fuera libre de escapar de su clase, e incluso si esto pudiera predicarse de todos, el proletariado padece una privación de libertad colectiva: es una clase encarcelada.

Marx sostuvo en reiteradas oportunidades que el trabajador no se ve obligado a vender su fuerza de trabajo a un capitalista en especial, sino a un capitalista u otro, y siempre hizo énfasis en el valor ideológico de esta distinción (Cohen, 1978b: 223). El punto fundamental aquí es que por más que en un sentido colectivo los trabajadores se vean obligados a vender su fuerza de trabajo, rara vez un proletario en particular se ve obligado a venderse a tal o cual capitalista. Y esto también tiene un valor ideológico. Es parte fundamental de la genialidad de la explotación capitalista que, a diferencia de la explotación que procede de la "violencia directa, extraeconómica",[10] esta no requiera de la privación de libertad de individuos específicos. En *ambas* partes de la relación de explotación hay un anonimato valorable en términos ideológicos.

IX

Un componente del argumento que nos permite afirmar la libertad de los proletarios, tomados aisladamente, es la idea de que no todas las salidas del proletariado están atestadas de personas decididas a escapar de su clase. ¿A qué se debe? Veamos aquí algunos motivos:

10 La formulación proviene de Marx (1962: 899). Para una discusión acerca de distintos modos de explotación, véase Cohen (1978b: 82-84).

1. Escapar es posible pero no sencillo, y por lo general las personas no se ven inclinadas a intentar aquello que es posible pero dificultoso.
2. Existe también aquello que Marx denominó "coerción sorda de las relaciones económicas" (1962: 899). La ocupación prolongada en el tiempo (por ejemplo, desde el nacimiento) de una posición de clase subordinada alienta una ilusión tan importante para la estabilidad del sistema como el mito de la posibilidad de escape, a saber, la idea de que la propia posición de clase es natural e inexorable.
3. Por último, debe tomarse en consideración el hecho de que no todos los trabajadores querrían ser pequeñoburgueses o nuevos pequeñoburgueses. Eugene Debs sostuvo: "No quiero elevarme por encima de la clase obrera, quiero elevarme con ella", y así dejó en evidencia una actitud similar a esa que concluimos por atribuir al grupo de personas encerradas en la habitación. En ocasiones, es cierto que el trabajador, según las palabras de Brecht:

   No quiere siervo alguno a sus pies
   Ni patrón encima de sí.[11]

Estos versos conciben una liberación mejor: no sólo de la clase obrera, sino de la sociedad de clases.

X

En lo que resta del presente ensayo, analizaré distintas objeciones a los argumentos presentados en las secciones VII y VIII, a los cuales de aquí en más llamaré "argumento 7" y "argumento 8",

11 De su "Canción del frente unido".

respectivamente. Despojados de detalles explicativos, dichos argumentos sostienen lo siguiente:

7. Existen más salidas del proletariado británico que trabajadores que intentan escapar de su clase. Por tanto, en términos individuales, los trabajadores británicos tienen la libertad de salir del proletariado.
8. Hay muy pocas salidas del proletariado británico, y en él hay muchos trabajadores. Por tanto, en términos colectivos, los trabajadores británicos carecen de libertad para salir del proletariado.

En el útil lenguaje de la escolástica medieval, podemos decir que los trabajadores no están obligados a vender su fuerza de trabajo *in sensu diviso*, pero que deben hacerlo *in sensu composito*.

Ambos argumentos son mutuamente consistentes. Hillel Steiner ha señalado un conflicto potencial entre ellos, pero es poco probable que se materialice. Este conflicto potencial se relaciona con mi atribución al marxismo (véase la sección VI) del argumento según el cual el trabajador estaría obligado a seguir siendo un trabajador durante una magnitud considerable de tiempo *n*, proposición que la conclusión del argumento 7 procura rebatir. Ahora bien, cuanto mayor sea *n*, más sencillo resultará refutar el argumento marxista y sostener la conclusión del argumento 7. Pero a medida que aumenta *n*, también lo hace el número de salidas del proletariado, lo que a su vez vuelve menos sólida la conclusión del argumento 8. Para sostener ambos argumentos sin error, es preciso elegir de manera intuitiva un *n* plausible, en concordancia con estas presiones opuestas. Pero no es difícil satisfacer esta exigencia: cinco años, por ejemplo, bastan.

Los lectores de derecha aplaudirán el argumento 7, pero querrán resistirse al argumento 8. Los lectores de izquierda manifestarán la reacción contraria en ambos casos. En las siguientes siete secciones, me ocuparé primero de cuatro objeciones desde la derecha al argumento 8 y, después, de tres objeciones desde la izquierda al argumento 7.

Un argumento que cuenta con sólo una premisa puede ser desafiado en relación con dicha premisa, su inferencia y, sin importar cómo se alcance, su conclusión. La sección XI toma en consideración la inferencia del argumento 8; las secciones XII y XIII examinan si su conclusión es verdadera o, en caso de serlo, si resulta interesante, mientras que la sección XIV analiza su premisa. En las secciones XV y XVI se pone a prueba la inferencia del argumento 7, y en la sección XVII se somete a escrutinio su premisa.

XI

Alguien que, a diferencia de Frankfurt, considere que sólo la acción humana puede obligar a las personas a hacer determinadas cosas podría objetar de la siguiente manera la derivación de la conclusión del argumento 8, según el cual los trabajadores británicos padecen una privación de libertad colectiva:

> Los prisioneros encerrados en la habitación padecen una privación de libertad colectiva ya que la existencia de una sola salida es resultado de la acción del carcelero. Por el contrario, si estuviesen deambulando dentro de una caverna de la cual, por motivos peculiares, sólo uno de ellos pudiese salir, de esto se seguiría que aunque en términos colectivos siguen *sin poder irse*, no estarían *privados de libertad* de hacerlo, en tanto nadie los obligaría a permanecer allí. Es válido sostener que *in sensu composito* la mayoría de los proletarios continuará siéndolo, pero esto se debe a una relación numérica que no refleja una decisión humana. Por tanto, no es correcto hablar del proletariado como colectivamente privado de la *libertad* de dejar de serlo, como algo distinto de la *incapacidad* colectiva. En síntesis, las restricciones existentes a la movilidad social del proletariado no están causadas por factores que justifiquen la aplicación de los conceptos de coerción y privación de libertad.

Tengo cuatro refutaciones a esta objeción. En primer lugar, si lo dicho acerca de la caverna ilustra la tesis de que las personas sólo se ven forzadas a algo si existen otras personas que las obliguen a hacerlo, también demuestra lo poco probable de dicha tesis. Porque parece falso sostener que estos desdichados transeúntes se ven obligados a permanecer en la caverna sólo si alguien los encerró o los mantiene allí.

Por otra parte, podemos argumentar que el caso de la caverna satisface la exigencia (de todos modos cuestionable) de que exista un agente humano causante de la restricción. Considero que existe una privación de libertad colectiva de salir porque tan pronto como una persona abandone el lugar, el resto no podrá hacerlo. Así como existe una privación de libertad individual cuando el intento de una persona de hacer *A* se ve obstaculizado porque otra persona hace lo mismo, existe también una privación de libertad colectiva cuando el intento de hacer *A* por parte de más de *n* personas puede verse obstaculizado debido a la existencia de un subconjunto de *n* en condiciones de lograrlo. Esto se aplica al proletariado, ya que el número de salidas es limitado. Sus integrantes padecen una privación de libertad colectiva visto que, si el número de quienes intentan escapar supera el número de salidas, quienes lo consigan asegurarán el encierro de quienes no lo logren.

Pero además de las restricciones mutuas que se derivan del excedente de personas en relación con las salidas, existe el hecho de que esta relación numérica adversa refleja la estructura del capitalismo, que, según vimos en la sección IV, guarda conexión suficiente, en distintos sentidos, con la acción humana para satisfacer los escrúpulos no frankfurtianos que motivan la presente objeción. Los proletarios padecen un acceso restringido a los medios de su liberación debido a los derechos sobre la propiedad privada garantizados por el ejercicio del poder capitalista.

Por último, incluso si tuviéramos que dejar de lado el argumento de que los trabajadores padecen una privación de libertad colectiva para escapar y debiéramos aceptar la idea de que son colectivamente incapaces de hacerlo, esto no sería más que una retirada táctica, ya que cualquier persona interesada en la libertad humana

y las posibilidades de expandirla también debe tomar en cuenta las incapacidades estructuralmente inducidas (o como elija llamarlas), aunque se niegue a considerarlas como una ausencia de libertad. Incluso si estuviera en lo cierto al afirmar que los transeúntes no se ven *obligados* a permanecer en la caverna, indudablemente no podría negar que cualquier persona que los sacase de allí estaría *liberándolos.*

XII

El objetor hipotético presentado en la sección XI tenía dudas de que la situación del proletariado pudiese ser descrita como una privación de libertad colectiva, pero no cuestionaba la idea de la privación de libertad colectiva como algo distinto de la privación de libertad individual. Enfrentaremos ahora un escepticismo de distinta inspiración. Dejando de lado la pregunta acerca de qué causa la limitación del número de posiciones no proletarias, ¿es posible sostener que la falta de acceso a ellas justifica mi descripción de los trabajadores como grupo que padece una privación de libertad colectiva? Sostuve que en cierto sentido los integrantes del grupo no son libres de escapar en su conjunto, por lo que, aunque sean libres *in sensu diviso,* denominé “colectiva” su privación de libertad.

La privación de libertad colectiva puede ser definida de la siguiente manera: un grupo la padece respecto de un tipo de acción *A* si y sólo si resulta imposible que todos los miembros del grupo realicen *A*.[12] Esta privación de libertad colectiva se da en distintas magnitudes y resulta mayor cuanto menor es la ratio entre el número máximo con posibilidades de realizar *A* respecto del número total de integrantes del grupo. La privación de libertad colectiva suscita un interés particular cuando, como ocurre en nuestro ejemplo, existe un grado mayor de libertad para deter-

12 Es decir, si y sólo si no resulta posible, para todo *X*, que *X* realice *A* (incluso si en cada caso de *X* es posible que *X* realice *A*). También podría resultar necesario especificar el tipo de causa que vuelve imposible tal eventualidad, complicación que se discute en la sección XI.

minado conjunto de personas consideradas individualmente que para esos mismos sujetos en tanto parte de un grupo: la privación de libertad colectiva, podríamos decir, es *irreductiblemente* colectiva cuando el número de personas que pueden realizar *A in sensu diviso* es mayor que el número de quienes pueden realizarlo *in sensu composito*. La privación de libertad será más relevante cuanto menor sea la ratio antes mencionada y más importante o deseable resulte la acción *A*.

Una persona participa en una privación de libertad colectiva cuando, por decirlo de manera imprecisa, forma parte de un grupo de personas que están situadas de modo tal que si otras, en cantidad suficiente, ejercen su correspondiente libertad individual, los miembros del grupo pierden las suyas. Para ser más preciso: *X* participa en una situación de privación de libertad colectiva respecto de un tipo de acción *A* si y sólo si *X* pertenece a un conjunto de *n* personas tal que:

1. dentro de él, no más de *m* personas (siendo $m < n$) sean libres (*sensu composito*) de ejecutar *A*, y
2. sin importar qué miembros *m* ejecutaran *A*, el remanente $n - m$ se vería privado de la libertad (*sensu diviso*) de ejecutar *A*.[13]

Un uso técnico de ambas expresiones nos permitiría distinguir entre una privación de libertad *colectiva* y una privación de libertad *grupal*. Esta última no me interesa aquí. Los agentes relevantes para la definición de "privación de libertad colectiva" son individuos, no un grupo como tal. No discutimos aquí la libertad o falta de ella que los grupos puedan tener en tanto grupos, sino las ati-

13 La noción de participar en una privación de libertad colectiva puede ser invocada, por ejemplo, en el intento de definir al proletariado como el grupo más extenso dentro de una sociedad cuyos miembros, en su totalidad, comparten una privación de libertad colectiva respecto de la venta de su fuerza de trabajo. A diferencia de la definición que describo y rechazo en Cohen (1979: 25), esta tiene la virtud de mantener a sir Keith Joseph fuera de la clase trabajadora.

nentes a individuos como miembros de grupos. Así, por ejemplo, la libertad o falta de ella que el proletariado tenga de derrocar al capitalismo queda fuera de nuestro alcance,[14] en tanto ningún proletario individual jamás podrá ser libre de derrocar al capitalismo, aunque el proletariado en su conjunto lo sea.

Otra forma de libertad intrínsecamente interpersonal es la que de modo canónico se expresa en proposiciones del tipo "*X* es libre de hacer *A* con *Y*", en que *Y* es otro agente y se cumple la recíproca por la cual si *X* hace *A* con *Y*, entonces *Y* hace *A* con *X* (esta última es condición necesaria para excluir acciones tales como acabar con *Y*: en este tipo de oraciones, "con" significa "junto con"). Esta puede ser llamada "libertad-de-actuar-con" o "libertad relacional".[15] Adviértase que la relación relevante aquí no es simétrica ni transitiva. Que yo sea libre de hacer *A* contigo no implica que tú seas libre de hacer *A* conmigo, en tanto, por ejemplo, hacer *A* podría ser ver un film que tú estarías encantada de ver conmigo pero que yo no quiero ver. De la misma manera, del hecho de que yo sea libre de hacer el amor contigo y tú seas libre de hacer el amor con él no se sigue que yo sea libre de hacer el amor con él. La libertad-de-actuar-con aparece de manera implícita en el argumento de la sección VIII, al plantearse la hipótesis de un sentimiento de solidaridad que llevaba a cada una de las personas encerradas en la habitación a lamentar que (a pesar de ser libres de salir) no eran libres de hacerlo con los demás. Pero la libertad-de-actuar-con no es lo mismo que aquello a lo que aquí se entiende por "libertad colectiva": en el caso de esta última, no es necesario ningún tipo de referencia a otra persona en la descripción de la acción que las personas son o no libres de hacer.

En este punto alguien podría señalar: dado que la privación de libertad colectiva que resulta interesante sólo se produce cuando los individuos son libres, ¿por qué habría de representar una fuente de preocupación? ¿Por qué debería preocuparnos otra

14 Véanse comentarios al respecto en Cohen (1986: 243-245).

15 Fue Robert Ware quien llamó mi atención sobre el importante concepto de la libertad relacional.

cosa que no sea la libertad de los individuos?[16] Esta objeción olvida la existencia de un hecho que concierne a todos y cada uno de los individuos del grupo: la naturaleza mutuamente condicional de su libertad, en la cual encuentra su autorización la idea de una privación de libertad colectiva. Tan pronto como el número suficiente de personas ejerza las libertades individuales coexistentes, la privación de libertad colectiva generará privaciones de libertad individuales. Si, a pesar de ser libre de hacer *A*, participo en una privación de libertad colectiva respecto de *A*, soy menos libre que lo que de otra manera podría ser.

Pero podría argumentarse que existen estructuras según las cuales normalmente aquellos casos que he definido como privación de libertad colectiva no serían considerados ejemplos de privación de libertad. Supongamos, por ejemplo, que un hotel, en el cual están alojados mil turistas, ofrece una excursión gratuita para los primeros cuarenta que se inscriban, en tanto ese es el número de asientos disponibles en el autobús. Imaginemos que sólo treinta quieren ir. En ese caso, según mi definición, cada uno de los mil turistas es libre de ir, pero su situación es un supuesto de privación de libertad colectiva. Pese a todo, diría el objetor, parece erróneo hablar de "privación de libertad" en este caso.

No estoy de acuerdo. Supongamos que todos los turistas quieren ir. En ese caso, sería correcto decir que no todos son libres de hacerlo. Pero en términos de libertad individual, si bien hay menos razones para lamentar la privación de libertad de hacer algo que no deseo hacer,[17] esto no quiere decir que me vea menos pri-

16 Una respuesta posible sería: porque hay algunas cosas que podríamos desear que los grupos fueran libres de hacer que podríamos no esperar o no querer que los individuos fueran libres de hacer por su cuenta. Pero una respuesta semejante está fuera de lugar aquí, dada la distinción que se acaba de trazar entre la libertad grupal y la libertad colectiva.

17 Menos razones pero no ausencia total de razones, en tanto el deseo de libertad no es reductible al deseo de hacer lo que uno sería libre de hacer si la tuviera. Puedo deplorar mi privación de libertad de hacer aquello que no deseo hacer: los ciudadanos soviéticos que se oponen a las restricciones a los viajes al extranjero no necesariamente

vado de dicha libertad por el hecho de no tener ese deseo.[18] ¿Por qué debería ser distinto para el caso de la privación de libertad colectiva? La frustración del deseo pone en evidencia la privación de libertad, y en ocasiones es necesaria para que valga la pena advertir determinada privación de libertad, pero dicha frustración no es condición necesaria de la privación misma.

El caso de la excursión es bastante particular, ya que tendemos a suponer que la gerencia dispone de un único autobús porque anticipa, de manera correcta, que uno solo será suficiente para satisfacer la demanda. Asimismo, suponemos también que si más personas hubiesen querido ir, se hubiera puesto a su disposición un número mayor de asientos. Si todo esto es válido, entonces la libertad colectiva disponible coincide de manera no accidental con los deseos de los pasajeros y, si bien aún existe cierta privación de libertad colectiva, esta es, por así decir, puramente técnica. Pero si damos por sentado que existe un único autobús en el pueblo (y una suposición por el estilo es necesaria para que el ejemplo sirva de alegoría de la situación de los proletarios), en ese caso la privación de libertad colectiva de los pasajeros es más que meramente técnica.

Hay dos variantes de la versión meramente técnica del caso de la excursión que se distinguen de manera significativa. En la primera, la gerencia del hotel decide cuántos autobuses reservar luego de preguntar a cada uno de los pasajeros si desea o no sumarse al paseo. En ese caso, existe un momento en el que todos los huéspedes son libres de ir a la excursión, aun *in sensu composito*, si bien dejan de serlo una vez que expresan sus intenciones.[19]

---

desean viajar al exterior. Jon Elster (1982) ofrece razones aún más sutiles para apreciar la libertad de hacer aquello que no quiero hacer.

18 Véanse Isaiah Berlin (1969: xxxviii y ss., 139-140) y Hillel Steiner (1974-1975: 34). La cuestión fue originariamente planteada por Richard Wollheim en una reseña de *Dos conceptos de libertad* de Berlin. Pero véase Elster (1982) para una buena discusión del argumento que proponen estos autores.

19 Es decir, hay un tiempo t en el cual todos son libres de ir en $t + n$, y un tiempo $t + (n - m)$ en el cual no todos son libres de ir en $t + n$, donde $n > m > 0$. Véase la sección VI acerca de la necesidad de una doble

Sin embargo, la gerencia podría reservar un único autobús sin consultar con los pasajeros, a partir de su conocimiento de la normal distribución del deseo de los turistas. En ese caso, no existe momento alguno en que todos sean libres de ir a la excursión, *in sensu composito,* aunque su privación de libertad colectiva continúe siendo puramente técnica y a escala individual no sea objetable.

Ahora bien, alguien que acepte mi concepto de privación de libertad colectiva podría argumentar que, en general, no se trata de algo lamentable ni tiene por qué serlo, incluso cuando la magnitud de esta no guarde, como sí ocurre en el caso anterior, una conexión causal directa o indirecta, en un sentido benigno, con el deseo de las personas. Hay en la actualidad (o la había cuando escribí esto por primera vez) una escasez de choferes de autobús en la ciudad de Londres, por lo que existe (o existía) una amplia libertad individual para llegar a serlo, pero también una gran privación de libertad colectiva, dado que sólo unos pocos de nosotros pueden ser conductores de autobús. Pero ¿realmente importa?

La pregunta retórica resulta pertinente en este caso, pero está completamente fuera de lugar cuando existe privación de libertad de abstenerse de vender la fuerza de trabajo propia a un tercero. Como señalé antes, la importancia de la privación de libertad colectiva respecto de una acción determinada depende de la naturaleza de dicha acción. Concedo que la privación de libertad colectiva en relación con la venta de la fuerza de trabajo no resulta lamentable sólo porque es una privación de libertad colectiva. Algunos supuestos de privación de libertad colectiva, al igual que algunos casos de privación de libertad individual, no son lamentables. Lo que convierte esta específica privación de libertad colectiva en objeto de repudio y protesta es que obliga a los trabajadores a subordinarse a otros que, de este modo, logran obtener el control de la existencia productiva de los trabajadores. El contraste entre unos y otros es el objeto de la sección siguiente.

---

referencia temporal en especificaciones totalmente explícitas de condiciones de libertad.

XIII

En un argumento que no cuestiona el concepto de privación de libertad colectiva, Hillel Steiner y Jan Narveson[20] sostienen que si hay un sentido en que el capitalismo priva a los trabajadores de libertad, hace lo mismo con los capitalistas. Si el hecho de no tener más alternativa que vender su fuerza de trabajo hace que el trabajador pierda su libertad, entonces el capitalista sufre una privación de libertad similar puesto que no tiene otra alternativa que la de invertir su capital. En ocasiones, autores que demuestran simpatía por Marx señalan cosas similares. Así, Gary Young sostiene que "la misma línea de razonamiento" que plantea que "el trabajador se ve obligado a vender su fuerza de trabajo a algún capitalista [...] expone por igual que el capitalista se ve obligado a obtener la fuerza de trabajo del trabajador" (Young, 1978: 448).

A continuación cuestionaré la afirmación de que los capitalistas están obligados a invertir su capital. Incluso si suponemos que lo están, la disparidad entre su situación y la de los trabajadores sigue siendo tan grande que el desafío planteado por Steiner y Narveson resulta poco sensato.

Esto se debe a que el trabajador tiene una conexión más estrecha con su fuerza de trabajo que el capitalista con su capital. Cuando vendo mi fuerza de trabajo, me pongo *a mí mismo* a disposición de otro, algo que no resulta válido cuando invierto mi capital. Yo soy indisociable de mi fuerza de trabajo, soy parte del contrato.[21] Es por eso que algunas personas llaman "esclavitud asalariada" al trabajo asalariado, y por lo que John Stuart Mill (1948: 766) sostiene que "trabajar bajo las órdenes y para el beneficio de otro [...] no es [...] un estado satisfactorio para los seres humanos de inteligencia educada, que han dejado de considerarse a sí mismos naturalmente

20 Correspondencia personal.
21 "El hecho de que el trabajo y el trabajador sean inseparables crea ciertas dificultades", declara David O'Mahoney, pero nos asegura que "en términos analíticos el trabajo no es distinto de ningún otro recurso cuyos propietarios contraten con el empresario para que este le dé uso según sus propósitos" (O'Mahoney, 1979: 30).

inferiores a aquellos a quienes sirven". No me cabe la menor duda de que muchos considerarán una exageración irresponsable llamar "esclavitud asalariada" al trabajo asalariado. Pero adviértase que nadie podría decir, ni siquiera como una exageración, que verse obligado a invertir el propio capital constituye una forma de esclavitud.

Aun así, en ningún caso Steiner y Narveson pueden decir que los capitalistas están obligados a invertir su capital. En principio, algunos de ellos son tan ricos que podrían pasar el resto de su vida gastando ese capital en bienes de consumo. Pero concentrémonos en el resto de ellos, de situación más modesta. Cuando los marxistas sostienen que los trabajadores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo, quieren decir que estos no disponen de ninguna alternativa aceptable si desean continuar con vida. Con todo, los capitalistas, podría decir alguien, sí tienen una alternativa aceptable distinta de la inversión de su capital: son libres, en vez de ello, de vender su fuerza de trabajo.[22] Desde luego, Steiner y Narveson, con el objeto de defender su tesis, podrían negar que se trate de una alternativa aceptable; y yo, por motivos distintos, estaría de acuerdo con ellos. Pero en caso de seguir esa línea de razonamiento, nunca deberían haber propuesto siquiera la analogía, ya que o bien el capitalista no está obligado a invertir su capital (en tanto puede, después de todo, vender su fuerza de trabajo), o bien, en caso de estarlo, ello se debe a lo extremadamente desfavorable que resulta vender su propia fuerza de trabajo en comparación con la acción de invertir su propio capital.[23]

Podría decirse que el capitalista, en cuanto capitalista, se ve obligado a invertir su capital: en la medida en que actúe en función de esta capacidad, no tiene alternativa. Pero incluso de ser así –y no estoy seguro de que lo sea–, resulta irrelevante. Ya que si bien

22 Podemos dejar de lado el caso especial de un capitalista completamente débil. Si los capitalistas fueran en general incapaces de vivir salvo merced a la inversión de su capital, su posición de negociación frente a los trabajadores sería bastante distinta de lo que es.

23 Y no sólo en comparación con la acción de invertir capital, sino también en términos absolutos, de ser correcta la descripción de la aceptabilidad de alternativas planteada más adelante, en la sección XVI.

en ocasiones resulta apropiado hablar de personas sólo porque "no son más que personificaciones de las categorías económicas" (Marx, 1962: 9), esa forma de abstracción resulta inadecuada en este contexto. No nos interesa aquí la libertad y la servidumbre de personajes abstractos, como el capitalista en cuanto tal. Nos interesa la libertad *humana* y, por ende, el ser humano que es el capitalista; y si el capitalista, en cuanto capitalista, se ve obligado a invertir su capital, eso no implica que ese ser humano que es capitalista se vea obligado a hacerlo. Resulta además irrelevante, aunque sea cierto, que el capitalista se vea obligado a invertir su capital en la medida en que quiera seguir siendo un capitalista. Adviértase que para conferir plausibilidad al aserto de que el trabajador se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, no es necesario adosar fórmulas como "en cuanto trabajador" o "en la medida en que quiera seguir siendo un trabajador".

Aquellos capitalistas que no son abismalmente ricos se ven obligados a invertir su capital o a vender su fuerza de trabajo. Por tanto, tienen una alternativa a vender su fuerza de trabajo, alternativa que el trabajador no tiene. Pero no son dioses. Al igual que el trabajador, "entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad" (Marx, 1909: prefacio). Todo el mundo está obligado a aceptar el capitalismo tal como es. Pero las personas tienen un conjunto diferencial de opciones a la hora de entrar en el conjunto de relaciones que este sistema impone, y por lo general los capitalistas disponen de tantas más que los trabajadores.

En la discusión precedente, soslayé la distinción entre la libertad de los capitalistas *in sensu diviso* y su libertad *in sensu composito*, en tanto la objeción de Steiner y Narveson se presenta sin referencia a ella. Con todo, podemos imaginar una objeción del mismo estilo genérico que se valga de ella:

> El capitalista individual tal vez tenga mayor libertad de elección que el trabajador individual, pero el énfasis de su propio planteo no recae en la privación de libertad del trabajador en cuanto individuo, sino en la privación de libertad que comparte con los demás miembros de su

> clase. Si contemplamos a los capitalistas como miembros de determinada clase, notamos en su caso una privación de libertad colectiva similar. No *todos* podrían volverse vendedores de su fuerza de trabajo, dado que para que haya vendedores hacen falta compradores. Por consiguiente, los capitalistas padecen una privación de libertad colectiva paralela a la de los trabajadores.

Tengo tres réplicas a esta objeción.

Recuérdese, en principio, que la privación de libertad colectiva se observa en magnitudes variables (véase el comienzo de la sección XII). En segundo lugar, cabe advertir que, aunque la objeción sea sólida, demuestra mucha menos privación de libertad colectiva de los capitalistas que la que sufren los trabajadores, ya que nada impide que los miembros de cualquier grupo de capitalistas, salvo (digamos) dos o tres de ellos, cedan toda su fortuna a esos dos o tres. Por el contrario, sería estructuralmente imposible una huida en masa por parte del proletariado, que dejara detrás de sí sólo dos o tres trabajadores.

Pero podemos ir un poco más allá. Es altamente improbable que los capitalistas padezcan una privación de libertad colectiva para convertirse en trabajadores asalariados, en la medida en que si literalmente todos los capitalistas quisieran hacerlo y ninguno de ellos estuviera dispuesto a desempeñar el papel de patrón, probablemente resultaría sencillo encontrar trabajadores deseosos y capaces de hacerlo.

Por último, esta objeción ignora un modo en que los capitalistas podrían dejar de ser capitalistas *sin* convertirse en trabajadores asalariados: cediendo sus fortunas no a terceros particulares, como en el caso anterior, sino a la sociedad en su conjunto. No propongo esto como un nuevo camino hacia el socialismo, en la medida en que podemos albergar la casi plena certeza de que los capitalistas no lo transitarán.[24] Tan sólo señalo que no existe

24 "Una proposición constituye una certeza práctica si sus probabilidades son tan altas para permitirnos razonar, en *cualquier* toma de

ninguna barrera estructural que impida la completa autoextinción de la clase capitalista, mientras que sí existe un impedimento estructural para una salida masiva del proletariado: los capitalistas poseen los medios de producción.

XIV

La última réplica proveniente de la derecha que tomaremos en consideración aquí concierne a la premisa del argumento expuesto en la sección VIII: que no hay tantas salidas del proletariado. El objetor que tengo en mente aceptaría la imposibilidad de la existencia de un escape generalizado hacia la pequeña (y más que pequeña) burguesía: los trabajadores no pueden convertirse, *en masa*, en tenderos y empleadores de otros trabajadores, aunque sólo sea porque quedarían demasiado pocos trabajadores para producir aquello que se vende en las tiendas. Pero este objetor dirigiría nuestra atención hacia un modo de escape que todavía no se mencionó en este artículo: los proletarios pueden formar cooperativas de trabajadores. Hay un ámbito enorme de posibilidades para la creación de entidades de este tipo y, por tanto, una cantidad casi ilimitada de salidas posibles. El hecho de que la salida del proletariado no sea una realidad extendida tal vez se deba a una incapacidad de los trabajadores, su poca disposición a enfrentar riesgos, etc. (Nozick, 1974: 255-256).

Adviértase que esta objeción apuntala la conclusión del argumento 7, según el cual los trabajadores tienen la libertad individual de escapar, tesis que yo no sólo acepto sino que defiendo. Un argumento adicional a favor de ella proviene de la afirmación plausible de la existencia de oportunidades no explotadas para la conformación de cooperativas. Pero estas deberían tener un gran alcance para influir sobre la premisa del argumento 8 y, por lo tanto, para que la privación

decisiones, como si sus probabilidades fueran igual a 1" (Jeffrey, 1970: 105).

de libertad colectiva del proletariado sea sustancialmente menor que lo que sostengo. Así, al responder como corresponde a esta objeción describiendo los obstáculos que afectan la creación de cooperativas (tales como la hostilidad manifiesta hacia ellas por parte de la clase capitalista, que tiene mucho poder), mi propósito no es negar la existencia de una buena cantidad de salidas de este tipo sin explotar, sino afirmar que no hay ni puede haber suficientes para permitir un escape *masivo* del proletariado por ellas.

El objetor podría presentar su argumento de la siguiente manera:

> Las reglas del capitalismo no prohíben la formación de cooperativas. Confieren a toda persona el derecho a establecer contratos con quienes quiera y según la modalidad que le plazca; por tanto, confiere a los trabajadores el derecho a establecer contratos entre sí en vez de con sus patrones, y la gran sugerencia del capitalismo es que eso (no la constitución de una sociedad de cooperativas de trabajadores) es lo que resulta cuando se permite el funcionamiento de la libertad de establecer contratos. Los trabajadores de la sociedad capitalista son libres de transformarla en una sociedad sin capitalistas dentro de las reglas mismas del capitalismo (a diferencia de los modos que les permitirían hacerlo por medio de la revolución política), pero eligen no hacerlo.

Lo primero que decir en respuesta a esta objeción es que los procedimientos que las reglas habilitan pueden resultar extremadamente difíciles de llevar adelante debido a razones objetivas. La formación inicial de cooperativas se ve afectada, por ejemplo, por un serio problema de coordinación. Incluso si hay muchos trabajadores deseosos y capaces de prosperar cooperativamente junto a otros, ellos podrían no llegar a enterarse de quiénes son y cómo unirse entre sí. Los altos costos que demandan los procesos de ensayo y error necesarios para formar nuevas empresas requieren un capital inicial del cual los trabajadores no disponen con facilidad. Vemos aquí uno de los motivos por los cuales resulta mayor la tendencia a convertir en

cooperativas empresas ya existentes que a fundarlas de cero. Y este tipo de conversiones a menudo resulta desafortunado, en tanto suele acontecer cuando el fracaso comercial ya se ha producido o es inminente.

Una salida *generalizada* por medio de cooperativas requeriría un importante financiamiento externo; pero el capital financiero se muestra reacio a apoyar incluso emprendimientos cooperativos comercialmente viables, en tanto su prescindencia del propietario capitalista sienta un mal precedente: "La economía capitalista reacciona como un organismo al que se implanta un órgano externo: espontáneamente lo rechaza" (Horvat, 1978: 183). Semejante reacción ante iniciativas comercialmente viables resulta irracional, en términos de la economía burguesa, pero los capitalistas suelen resultar menos prejuiciosos que los economistas a la hora de establecer qué es racional o no. Y hay también razones puramente económicas para denegar financiamiento, en tanto las compañías gerenciadas por los trabajadores suponen riesgos especiales para la inversión, por ejemplo el peligro de que los trabajadores la "desvalijen"; es decir, se paguen a sí mismos salarios tan elevados que la cooperativa no pueda cumplir con sus obligaciones hacia los inversores. Para disipar sus temores, podría ofrecerse a quienes invierten en ellas cierta capacidad de control sobre la empresa; pero esto terminaría convirtiendo a los miembros en vendedores de su fuerza de trabajo de hecho, aunque no en las formas (véanse Vanek, 1970: 291 y ss., 317 y ss., acerca del "dilema de lo colateral" y O'Mahoney, 1979: 33 y ss.).

Existe una respuesta general a la posición del ideólogo burgués expuesta en la página anterior. Sostiene que una sociedad capitalista no es un conjunto de reglas, sino el conjunto de relaciones que le dan forma, una estructura económica. Y las transformaciones que las reglas permiten podrían verse obstruidas por dicha estructura. La creación de cooperativas de trabajadores en la escala necesaria para satisfacer el planteo de la derecha significaría, después de todo, el fin de las grandes fortunas e instituciones capitalistas, cuyos agentes se encuentran en una excelente posición para frustrar la transición hacia una sociedad de mercado cooperativo. Cuando el gobierno laborista de 1974-1979 negó a las cooperativas

de trabajadores el tipo de apoyo rutinariamente otorgado a la industria privada,[25] la Bolsa de Londres no se apresuró a cubrir la brecha.

Como se recordará, no niego que (a pesar de los obstáculos) existan oportunidades no aprovechadas para salir del proletariado por medio del cooperativismo. Mi argumento es que estas no son, ni podrían ser, lo suficientemente numerosas para convertirse en un medio de extinción del capitalismo dentro de las reglas mismas del sistema capitalista. Por eso, los defensores más entusiastas de una economía de mercado cooperativo sostienen la necesidad de que sea el Estado el encargado de promover una transición hacia dicha forma de sociedad.[26]

XV

Una objeción que la izquierda plantea al argumento expuesto en la sección VII no cuestiona su premisa; esto es, que hay más salidas del proletariado que trabajadores que intenten utilizarlas. Dicha objeción sostiene que no es realista inferir que la gran mayoría de los trabajadores dispone de la libertad individual de salir de su condición, ya que también su mayoría carece de los atributos de carácter y personalidad necesarios para hacerlo: no tienen

25 El primer titular del Ministerio de Industria de ese gobierno, Tony Benn, propiciaba las cooperativas, razón por la cual fue reemplazado en el verano de 1975 por Eric Varley, quien interpretaba las promesas de la plataforma de campaña semisocialista del Partido Laborista en un sentido no socialista. Véase Coates (1976: 6, 95, 218; y 1981: 140 y ss.). Una presentación lúcida del historial de hostilidad comercial y gubernamental hacia las cooperativas en mi Quebec natal consta en Vaillancourt y Vaillancourt (1978).

26 Vanek (1970: 317) afirma que no hay "demasiada posibilidad real [...] en un entorno liberal capitalista" para el desarrollo de una economía de mercado cooperativa, y Horvat (1978: 165 y ss.) propone un equivalente a la expropiación sin compensaciones como medio para instituirla.

sagacidad comercial, no saben cómo venderse a sí mismos, y así sucesivamente.[27]

Para evaluar esta objeción, debemos trazar una distinción entre la libertad de hacer algo y la capacidad de hacerlo.

Supongamos que el mejor nadador de larga distancia del mundo cumple una larga condena en prisión. Tiene la capacidad de cruzar a nado el Canal de la Mancha, pero no la libertad de hacerlo. Mi situación es diametralmente lo opuesto. Soy libre de hacerlo, pero carezco de la capacidad.

Uno podría sugerir, a manera de generalización, que una persona se halla privada de la libertad de hacer *A* si y sólo si al intentar hacer *A* no logra hacerlo como resultado de la acción de una o más personas; y que una persona carece de la capacidad de hacer *A* si y sólo si al intentar hacerlo no lo consiguiera, aunque las circunstancias fueran por demás favorables. Si una persona hace *A*, esto supone que tiene tanto la capacidad como la libertad de hacerlo (en el momento en que lo hace).[28]

El análisis precedente de "*X* se ve privado de la libertad de hacer *A*" se presta a controversia y resulta difícil de interpretar. Algunos lo reforzarían exigiendo que la acción que impide su libertad tenga la *intención* de cercenar dicha libertad. No lo acepto. Creo que si alguien se interpone en mi camino, aunque lo haga por accidente, me priva de libertad. Otros –por ejemplo, Harry Frankfurt– propondrían una interpretación más débil del término de análisis, ya que para Frankfurt los obstáculos naturales

27 Véanse los requisitos planteados por Marx en el pasaje citado en la nota 6.

28 Se podría decir que alguien *puede* hacer *A* si y sólo si tiene tanto la capacidad como la libertad de hacerlo. Algunos rechazarían la definición de incapacidad mencionada sobre la base de que supone que alguien que hace *A* por casualidad tiene la capacidad de hacerlo. Respondo que en ese caso demuestra una capacidad, que otras personas podrían no tener, de hacer *A* por gracia de la casualidad. A diferencia de un bebé de seis meses, tengo la capacidad de acertar en el blanco por casualidad. Para un mayor desarrollo del argumento que aquí rebato, véase Kenny (1975: 136).

también restringen la libertad. Creo que está en lo cierto, pero he decidido (véase la sección IV) proceder como si no fuera así.

Dentro del marco de las definiciones dadas, la objeción de izquierda, tal como la he formulado, no se sostiene, en tanto las deficiencias de carácter y personalidad que hacen al trabajador incapaz de abandonar su clase no suponen que se halla privado de la libertad de hacerlo. Pero dichas definiciones, al combinarse, plantean una consecuencia lógica que podría facilitar una presentación de esta objeción de izquierda bajo una forma más persuasiva. Se sigue de las definiciones que si alguien carece de la capacidad de hacer *A* como resultado de la acción de otros, entonces no sólo es incapaz de hacer *A*, sino que también se encuentra privado de la libertad de hacerlo. Para ver de qué manera esta conclusión lógica podría utilizarse a favor de la objeción de izquierda, regresemos al caso de los prisioneros en la habitación cerrada.

Cada uno de ellos es (condicionalmente) libre de escapar, y estipulé que todos pueden alzarse con la llave y utilizarla, de modo que cada uno de ellos también tiene la capacidad de escapar. Esta estipulación no era necesaria para demostrar que eran libres de escapar, sólo hacía más vívida la exhibición de su libertad. Supongamos ahora que algunos o todos carecen de la capacidad de escapar porque no pueden alcanzar la llave, debido a que están demasiado débiles, como resultado de que el carcelero les proporciona alimentos de baja calidad, con el propósito explícito de dificultar o imposibilitar ese mismo escape. En dicho caso, nuestras definiciones tienen por consecuencia lógica que aquellos que no tienen la capacidad de usar la llave no son libres de escapar.

Ahora bien, en función de las definiciones dadas, si debido a una deficiencia personal los trabajadores no pueden escapar del proletariado, esto no obra en detrimento de su libertad de hacerlo, *salvo que tal deficiencia pueda atribuirse a la acción humana* (en caso de que, por ejemplo, se deba a una educación innecesariamente mala). Si un trabajador padece una deficiencia, deliberadamente generada o sostenida, de un grado suficiente de severidad, en ese caso no es libre de escapar del proletariado y está obligado a vender su fuerza de trabajo. ¿Se ve, además, empujado a vender su fuerza de trabajo en el sentido marxista del

término? Eso depende de si la causa de esa deficiencia se vincula o no a las relaciones dominantes de producción (véase la sección V). La respuesta positiva a estas preguntas anularía el argumento presentado en la sección VII. Si fuera plausible afirmar que el capitalismo *vuelve* a la mayoría de los trabajadores incapaces de hacer otra cosa, entonces resultaría falso que esa mayoría es libre, *in sensu diviso*, de no ser proletaria.

XVI

El argumento 7 sostiene que (en su mayoría) los trabajadores británicos no están obligados a vender su fuerza de trabajo en la medida en que disponen de la alternativa razonable de establecerse como pequeñoburgueses, dado que es falso que todas las posiciones pequeñoburguesas estén ya ocupadas. Esta inferencia se basa en el principio de que *una persona no está obligada a hacer* A *si dispone de algún curso de acción alternativo que resulte aceptable o razonable*. Es posible considerar la objeción planteada en la sección XV como una refutación de dicho principio. Esta sostiene que aunque un agente disponga de una alternativa aceptable, se ve obligado a hacer *A* si resulta (o, en una versión mejorada del argumento, si se lo volvió) incapaz de seguirla.

Debemos a Chaim Tannenbaum una objeción de izquierda distinta a la inferencia planteada por el argumento 7. Tannenbaum acepta el principio expuesto en cursiva; es decir, acepta que una persona no está obligada a hacer *A* si dispone de algún curso de acción alternativa, y además niega que la existencia pequeñoburguesa sea considerablemente superior a la del proletariado.[29] Su

29 A diferencia de lo que afirman algunos partidarios de izquierda, quienes rechazan la inferencia del argumento 7 sosteniendo que la vida de la pequeña burguesía no es mejor que la del proletariado, debido a sus largas jornadas laborales, sus escasos feriados, el riesgo financiero y demás. A esto respondo 1) que el pequeño burgués, al ser "su propio patrón", goza de una autonomía que los partidarios

objeción es que para la mayoría de los trabajadores la existencia de la salida pequeñoburguesa no constituye, como hemos supuesto, una alternativa aceptable a la posibilidad de seguir siendo un trabajador. Dado que es necesario considerar, cosa que no he hecho hasta aquí, los riesgos que conlleva el intento de ocupar una posición pequeñoburguesa, riesgos que, a juzgar por la tasa de fracaso de las empresas incipientes, resultan considerablemente altos, así como los costos de dicho fracaso, en la medida en que un trabajador que hubiese fracasado en su intento por convertirse en pequeñoburgués suele terminar en una posición peor que si nunca lo hubiera intentado. La objeción de Tannenbaum no cuestiona la premisa del argumento 8. Las salidas tal vez existan pero, según esta objeción, es arduo saber dónde están, y su infructuosa búsqueda supone un costo significativo. Por ende, la utilidad prevista[30] de la alternativa pequeñoburguesa es normalmente demasiado baja para justificar la afirmación de que la mayoría de los trabajadores no se ve obligada a vender su fuerza de trabajo.

Este énfasis en la utilidad prevista ilumina también el caso de la pequeña burguesía inmigrante (sección V) en la que se basa el argumento 7, en la medida en que su condición dentro de la clase trabajadora suele ser peor que la de los proletarios nativos, quienes no son víctimas de racismo y así resultan menos propensos a padecer sobreexplotación. Por eso, basta una menor probabilidad de éxito para que la posibilidad de escape constituya para el inmigrante una alternativa racional. El número desproporcionadamente alto de inmigrantes que forma parte de la pequeña burguesía se debería entonces menos a diferencias en sus capacidades y

---

de izquierda hacen mal en menospreciar, dado el énfasis que hacen en la pérdida de ella que supone toda "proletarización"; y 2) que en cualquiera de los casos es posible fundar la conclusión del argumento 7 sobre la disponibilidad de posiciones burguesas no tan pequeñas, sino más importantes, a las que también, de vez en cuando, ascienden algunos trabajadores.

30 La utilidad prevista de determinado curso de acción es la suma de los productos de la utilidad más la probabilidad de cada uno de sus posibles resultados.

actitudes que a circunstancias objetivas de lo que en principio podría parecer.

Para analizar la solidez del argumento de Tannenbaum, lo plantearemos como si fuese aplicable a una persona que podríamos considerar un trabajador típico, a quien denominaré "*W*":

1. Para *W*, la utilidad prevista de intentar la vía pequeñoburguesa es menor que la utilidad prevista de continuar siendo un trabajador (aunque la utilidad de convertirse en un pequeñoburgués y sostener dicha posición sea mayor que la de continuar siendo un trabajador).
2. Una alternativa a determinado curso de acción resulta aceptable si y sólo si tiene una utilidad prevista por lo menos igual al curso dado. (Siendo el sentido relevante de aceptabilidad que una persona se ve obligada a hacer *A* cuando no dispone de una alternativa aceptable.) Por tanto,
3. la existencia de salidas pequeñoburguesas no demuestra que *W* disponga de un curso de acción alternativo aceptable. Por tanto,
4. la existencia de salidas pequeñoburguesas no demuestra que *W* no esté obligado a vender su fuerza de trabajo. Luego,
5. la conclusión del argumento 7 no se sigue de sus premisas.

La premisa 1 es (más o menos) una observación fáctica, y la segunda es de tipo conceptual. Al evaluar la verdad de la premisa fáctica, debemos dejar de lado esa parte de la probabilidad de fracaso de los intentos de una empresa pequeñoburguesa que se debe *puramente* a deficiencias personales; véase la sección XV. Incluso si pudiéramos establecer esa parte, resultaría por demás dificultoso determinar la validez de la premisa fáctica, ya que la respuesta supondría muchas cuestiones de valoración y también de información, factor que no queda sujeto a juicio pero del que tampoco disponemos: la frecuencia con que empresas fundadas por ex trabajadores tienen éxito en Gran Bretaña no figura en las

estadísticas de quiebra, ya que no discriminan entre estas nuevas empresas y otras. Sin embargo, daré por válida la premisa fáctica, con el propósito de concentrarnos en el argumento conceptual que encarna la premisa 2.

Si una persona está obligada a hacer *A* cuando no tiene alternativas aceptables, ¿cuál es, en ese sentido, el criterio de aceptabilidad? Supongamos que hago *A* y que *B* es una alternativa a eso que estoy haciendo. Para analizar cuál de las dos es una posibilidad aceptable, ¿debo considerar únicamente la utilidad de las mejores posibilidades de *B* o debo tomar en cuenta todos los resultados posibles, sumando los productos de la utilidad y la probabilidad de cada una, de modo que para llegar a una respuesta pueda comparar los resultados con la utilidad prevista de hacer *A*?

Parece claro que el mejor resultado posible de hacer *B* no puede ser el único factor que se tome en consideración, dado que de ser así no me vería obligado a entregar mi dinero cuando me lo exigen a punta de pistola dada la existencia de una mínima posibilidad de que el arma no se dispare. Las personas suelen verse forzadas a hacer cosas para las cuales sin embargo existen alternativas con mínimas probabilidades de alcanzar recompensas muy altas.

Entonces parece que la utilidad prevista debe figurar en el cálculo de la obligación. De todos modos, creo que debe hacerlo de una manera más compleja de lo que advierte la premisa 2 de la objeción de Tannenbaum. Una alternativa a determinada línea de acción puede resultar aceptable aunque tenga menor utilidad prevista que la línea dada. Ejemplo: “No estás obligado a ir a Brighton, ya que puedes ir a Margate, aunque es menos probable que lo pases muy bien allí”.

La premisa 2 de la objeción de Tannenbaum es falsa; pero algo similar podría ser verdadero. El análisis de los datos de la intuición me lleva a proponer la siguiente caracterización de la aceptabilidad, en cualquiera de los casos, como una primera aproximación:

> *B* no constituye una alternativa aceptable a *A* si y sólo si
> *A* es particularmente malo
> y *B* es peor que *A*;

o *A* no es particularmente malo
pero *B* lo es,

lo que puede simplificarse como:

B no constituye una alternativa aceptable a *A* si
B es peor que *A*, y *B* es
particularmente malo.

La utilidad prevista es el parámetro para juzgar buenas y malas líneas de acción, y para poder aplicar este análisis uno debe realizar no sólo juicios relativos acerca de las líneas de acción posibles sino también juicios absolutos *en algún sentido* (no intentaré especificar en cuál): eso es lo que entiendo por "particularmente malo". Si sólo se nos permitiera establecer juicios relativos, nos arriesgaríamos a llegar a la conclusión de que siempre que alguien hace aquello que sin ambigüedad alguna resulta su mejor alternativa posible, se está viendo obligado a hacerlo. La gente incansablemente racional no padece una restricción perpetua.

Vale la pena mencionar algunas consecuencias de esta definición.

En primer lugar, incluso si *A* fuera una línea de acción extremadamente deseable, uno podría verse obligado a adoptarla, en la medida en que todas las alternativas fueran deplorables. Uno podría verse obligado a ir a un espléndido restaurante porque los demás son horribles. En ese caso, sería improbable afirmar que uno está yendo a ese lugar (sólo) *porque* se ve obligado a hacerlo; pero este es otro asunto. No es cierto que uno haga todo lo que se ve forzado a hacer *porque* esté obligado a hacerlo.

En segundo lugar, todas las alternativas a *A* podrían ser absolutamente terribles, ninguna mejor que *A*, e incluso en ese caso no necesariamente nos veríamos obligados a hacer *A*, en la medida en que algunas de esas alternativas pudieran no ser peores. Desde luego, se trataría de una situación restrictiva. Uno se vería obligado a hacer *A*, *B* o *C*… pero no específicamente alguna de ellas.

En tercer lugar, la extrema dificultad que presenta la evaluación de probabilidades y utilidades en la vida real indica que, a

menudo, evaluar si alguien está o no obligado a hacer determinada cosa plantearía un conflicto insoluble. Pero esa objeción no se aplica a este caso, en tanto el tema que aquí tratamos plantea un conflicto insoluble.

Hemos supuesto que la utilidad prevista de hacer el intento de adoptar el rumbo pequeñoburgués es menor que la de continuar siendo un trabajador. Por tanto, si mi propuesta de la noción de aceptabilidad de las alternativas resulta correcta, sólo es posible salvar lo fundamental de la objeción de Tannenbaum si y sólo si intentar la alternativa pequeñoburguesa resulta algo particularmente malo.

No podría decir si lo es o no, ya que la información necesaria para hacerlo es difícil de obtener y de organizar de manera que resulte ilustrativa, y también debido a cierta indeterminación propia del concepto común de obligación en que me he basado: al estimar lo bueno y lo malo de distintos cursos de acción con la mirada puesta en el análisis de si determinado agente se ve obligado a hacer algo, ¿deberíamos basarnos sólo en sus preferencias o nos convendría aplicar criterios más objetivos? Al parecer, el concepto común nos permite establecer juicio en cualquier sentido. Parece tener el defecto de que ninguna parte del siguiente intercambio supone un uso erróneo de este:

> "Estoy obligado a ir al restaurante indio porque odio la comida china"
> "Dado que la comida china no tiene nada de malo, no estás obligado a ir al restaurante indio".

XVII

Tannenbaum acepta la premisa del argumento 7 –que hay salidas del proletariado por las cuales ningún trabajador intenta pasar–, pero niega que esta demuestre que los trabajadores son (individualmente) libres de abandonar el proletariado, sobre la base de que las rutas de escape resultan demasiado peligrosas. Querría

ahora considerar una objeción a la premisa en que se funda el argumento. En apoyo a ella, aduje el notorio crecimiento del comercio pequeñoburgués de origen inmigrante acontecido en los últimos años. Pero alguien podría preguntarme: ¿cómo sabe usted que los inmigrantes han ocupado posiciones que de otra forma nadie habría ocupado? Tal vez impidieron que otros las ocuparan al hacerlo ellos primero.

Respecto de algunas instancias de movilidad social, este tipo de escepticismo queda justificado. Pero no en todos los casos. Con suficiente frecuencia, la posición no proletaria que ocupa un inmigrante demanda, al principio, una gran cantidad de horas de trabajo y un compromiso mayor del que los nativos británicos tienden a encontrar aceptable, de manera tal que la misma hubiera quedado vacante si un no nativo no la hubiera ocupado. Y es posible que todavía queden posiciones de este tipo sin ocupar. (Adviértase que la existencia de una posición vacante no necesariamente debe describirse en términos tales como “la tienda vacía de la esquina que alguien podría aprovechar”. Para que exista una posición vacante basta con que haya un curso de acción tal que si un trabajador lo emprendiera, habría de convertirse en un no proletario, aunque ningún otro dejara de serlo.)

Pero acepto que las vacantes no son tantas como en principio pudiera pensarse. Buena parte de la movilidad social hacia la pequeña burguesía se da por la transferencia de una persona a otra de una posición asegurada en la estructura económica, debido a muerte, jubilación o recaída en el proletariado del ocupante anterior. Buena parte del ascenso social de los inmigrantes adopta esta forma y, por ende, resulta plausible decir que el nuevo ocupante quita su lugar a otros y no que llena un lugar que otros no habrían ocupado.

He defendido la tesis de la libertad individual de escapar del proletariado sólo en el caso británico. Es posible que en otras sociedades capitalistas las salidas estén más atestadas y, por tanto, haya menos verdad en la premisa del argumento 7 cuando se refiere a ellas. A fin de cuentas, no existe un “sueño británico” y, en culturas en que el capitalismo es más ubicuo, podría resultar sólo apenas cierto que exista cierta libertad individual de escapar y

podría ser casi cierto, aunque falso, que la abrumadora mayoría del proletariado se viera obligada a vender su fuerza de trabajo, aun *in sensu diviso*, no por el tipo de razones que esgrimió Tannenbaum, sino debido a que prácticamente no existan salidas disponibles en ningún momento determinado.

Respecto de las sociedades, aquello que resulta casi cierto (aunque falso) podría resultar más importante que lo estrictamente cierto, en tanto esto último puede ser sólo apenas cierto.[31] Al considerar tesis como la de que los trabajadores son individualmente libres de escapar del proletariado, deberíamos tener cuidado con aquellos argumentos que, en el mejor de los casos, demuestran que es poco probable sean verdaderas.

31 Para hacerse una idea indiscutible del tipo de valor de verdad que tengo en mente aquí, supongamos que en el pasado todos los años hayan venido más de cien personas a mi fiesta de cumpleaños, y que cuando alguien me preguntara si este año vinieron cien yo le dijera que no, dado que sólo vinieron noventa y nueve, absteniéndome de revelarle este hecho. Es más importante que haya sido casi cierto (aunque falso) que vinieron cien personas que lo estrictamente cierto que resulta que hayan venido menos de cien.

4. Libertad y dinero*

Con gratitud, a la memoria de Isaiah Berlin

> Cuando las ideas son descuidadas por quienes deberían preocuparse de ellas –es decir, por quienes fueron educados para pensar en forma crítica de ellas–, estas adquieren a veces un impulso incontrolable y un poder irresistible.
> ISAIAH BERLIN, “Dos conceptos de libertad”[1]

Nunca antes le había dedicado un artículo a una persona. Me parecía presuntuoso hacerlo. Los libros son cosa importante: de importancia suficiente para justificar una dedicatoria.

* Agradezco, por sus comentarios sobre un borrador anterior de “Libertad y dinero”, a Talia Bettcher, Allen Buchanan, Myles Burnyeat, Ian Carter, Paula Casal, Emiliano Catán, Bill Child, Ronald Dworkin, Eyjolfur Emilsson, David Estlund, Cécile Fabre, Harry Frankfurt, John Gardner, Olav Gjelsvik, Alvin Goldman, Keith Graham, Henry Hardy, Natalie Jacottet, Mark Johnston, Jeroen Knijff, Matthew Kramer, David Lewis, Eduardo Rivera López, Stephen Menn, David Miller, Thomas Nagel, Bertell Ollman, Michael Otsuka, Derek Parfit, Peter Rosner, Michael Rustin, Horacio Spector, Arvi Sreenivasan, Hillel Steiner, Adam Swift, Larry Temkin, Peter Vallentyne, Frank Vandenbroucke y Jo Wolff, y en especial a Arnold Zuboff, que me ayudó a salir de varios puntos muertos. Una versión anterior de este artículo fue presentada como la primera Conferencia en Memoria de Isaiah Berlin, en mayo de 1998, en Haifa. En esa ocasión, saqué provecho de las incisivas críticas por parte del público.

1 Todas las citas de Berlin que figuran más adelante fueron tomadas de Berlin (1969).

Pero dedicar un simple artículo parece denotar por parte del autor una convicción poco modesta de que su breve texto tiene un valor intelectual bastante especial.

Sin embargo, dedico este artículo a la memoria imperecedera de mi maestro y amigo Isaiah Berlin, siempre presente.[2] Me vi obligado a apartarme de la práctica acostumbrada, no porque crea que lo que ustedes están leyendo sea algo realmente extraordinario, sino por mi sentimiento de pérdida y el consiguiente desconsuelo. El tema de este artículo, la libertad, fue lo medular del aporte de Isaiah a nuestro conocimiento de la naturaleza humana y del mundo social, y, a raíz de su reciente fallecimiento, me pareció tan justo como inevitable dedicarle el artículo.

Si bien sentía gran aprecio por Isaiah, y pese a que fue extraordinariamente generoso conmigo, no estábamos de acuerdo en materia de política, ni tampoco en aquellas cuestiones académicas que a ambos nos importaban, debido a las cuestiones políticas que ellas tocaban. En otra ocasión he presentado nuestros desacuerdos, según los concibo, acerca del pensamiento y la persona de Karl Marx (véase Cohen, 1991). Aquí explico una discrepancia que teníamos acerca de la libertad y, más concretamente, acerca de la relación entre la libertad y el dinero.

Mi principal tesis, que contradice importantes ideas expresadas por Isaiah, es que la falta de dinero, la pobreza, acarrea falta de libertad. Considero lo anterior una verdad abrumadoramente obvia,[3] que vale la pena defender sólo porque fue negada con tanta distinción. Desde luego, la falta de dinero –esto es, la pobreza– no es la única circunstancia que limita la libertad de una persona, aunque, en mi opinión, es una de ellas y una de las más importantes. Para decirlo con mayor precisión: hay muchas cosas que las

2 Isaiah Berlin falleció el 5 de noviembre de 1997.

3 Verdades totalmente obvias pueden socavar afirmaciones importantes, y creo que esta lo hace. Wittgenstein (1953: § 127) señaló que la buena filosofía "es compilar recuerdos para una finalidad determinada". Los recuerdos afirman lo que ya sabemos, no nuevas ideas. De ese modo entiendo mi esfuerzo aquí; el propósito específico es negar la afirmación –no obvia y, a mi juicio, falsa– de que los pobres no carecen de libertad, sino sólo de habilidad para usarla.

personas pobres, *por* ser pobres, no tienen libertad de hacer, cosas que las personas no pobres, al contrario, son muy libres de hacer.

Ahora bien, podría pensarse que son pocos los pobres a quienes habría que convencer de esta proposición, que su vida diaria les proporciona pruebas suficientes al respecto; y, según mi observación casual, es una verdad bastante obvia de hecho para ellos. Sin embargo, sea como fuere, muchos intelectuales que no son pobres negaron tenazmente que la falta de dinero signifique falta de libertad, tal vez porque para las personas adineradas es reconfortante pensar que los pobres, cualesquiera sean sus otras penurias, no están privados de *libertad*: esa idea falsa podría disminuir la culpa que algunas personas adineradas sienten ante la gente menos afortunada que ellas. O quizá los intelectuales en cuestión, con mayor sutileza que los pobres en cuestión, observan algo que estos últimos no notan. Una persona pobre podría decir que ya no se siente libre de visitar a su hermana en un pueblo alejado cuando suspenden el servicio especial de autobuses. Tal vez el intelectual pueda exponer que eso es *sólo* una sensación (y que ella puede *sentirse* menos libre que antes); pero que *en realidad* ella *no lo es*. Por mi parte, no estoy de acuerdo con estos intelectuales: creo que la sensación expresada por esa mujer pobre representa un juicio correcto.

La cuestión que planteo aquí se vuelve evidente dentro del marco de un debate político usual, que transcurre de la siguiente manera. Las personas de derecha celebran la libertad que gozan todos en una sociedad capitalista liberal. Las de izquierda replican que la libertad celebrada por la derecha es sólo formal, que, mientras los pobres son *formalmente* libres de hacer todas esas cosas que el Estado no le prohíbe a nadie, su situación lamentable implica que *en realidad* no son libres de hacer muchas de ellas, ya que no pueden permitírselas; por lo tanto, en última instancia, no pueden hacerlas. Pero entonces la derecha responde que –al hacer esa afirmación– la izquierda confunde la libertad con los recursos. Uno es *libre* de hacer cualquier cosa con la cual nadie se va a interponer, dice la derecha. Que uno *no pueda permitirse* hacer algo no significa que carezca de libertad para hacerlo, sino simplemente que no tiene los *medios* y, por ende, la *posibilidad* de

hacerlo. El problema que tienen los pobres no es que carecen de *libertad*, sino que no siempre pueden *ejercer* la libertad que indudablemente poseen. Cuando la izquierda dice que los pobres, en virtud de ser pobres, carecen de libertad *en sí* –según afirma la derecha–, incurre en un uso tendencioso del lenguaje.

Permítaseme exponer en forma de argumento, compuesto por distintos pasos, la posición de la derecha al respecto. En realidad, el razonamiento de la derecha consta de dos partes, una conceptual y la otra normativa. En lo que a mí respecta, rechazo ambas. En cambio, Berlin acepta la primera: en la práctica, fue quien más hizo para persuadir a filósofos, y a otros, acerca de la sensatez de la primera parte, aunque su compasión por las personas que sufren lo llevó a rechazar categóricamente la segunda.

La primera parte del argumento de la derecha discurre de la siguiente manera:

1. La libertad se ve amenazada por (la sujeción a)[4] la interferencia (de otras personas),[5] pero no por la falta de medios.
2. No tener dinero no implica padecer (la sujeción a) la interferencia, sino carecer de medios; luego,

4 Véase aquí la nota 8.

5 La palabra "interferencia" siempre significará, aquí, "interferencia por parte de otra persona". Así, por ejemplo, en este caso la renguera no constituirá una interferencia con los esfuerzos de una persona por desplazarse en un terreno difícil (ya sea que ponga o no en peligro su libertad para abrirse paso en ese terreno, cuestión que se examina más adelante, en el apéndice).
Una estipulación más significativa. Por lo general, se entiende la interferencia como una mera forma de prevención: algo interfiere, o interviene, al evitar que una persona siga el curso de acción en que se embarcó o, en todo caso, al evitar que una persona siga en una línea de acción sin obstáculos. La interferencia, así entendida, no ocurre donde hay (otra forma de) prevención, es decir, cuando se evita que una persona se embarque en una línea de acción. Pero aquí debo llamar "interferencia" a esa forma de prevención, ya que, para la derecha, dicha prevención por parte de otras personas reduce la libertad. (Acerca de la importancia de la distinción entre la interferencia en especial y la prevención en general respecto de las teorías de la apropiación de la propiedad privada, véase Cohen, 1998: 62 y ss.)

3. La pobreza (la falta de dinero) no implica la falta de libertad.

La conclusión a la cual llega la primera parte del argumento, la proposición 3, es una afirmación conceptual, una afirmación acerca de cómo algunos conceptos se relacionan entre sí. Sin embargo, en manos de la derecha, esa conclusión conceptual se utiliza para apoyar una afirmación normativa sobre lo que debería hacerse, a la cual se llega de la siguiente manera, en la segunda parte del argumento:

3. La pobreza (la falta de dinero) no trae aparejada la falta de libertad.
4. La principal función del gobierno es proteger la libertad; luego,
5. El alivio de la pobreza no forma parte de la principal función del gobierno.

La conclusión de este argumento se sigue de sus tres premisas, es decir, las proposiciones 1, 2 y 4. Por tanto, hay sólo tres formas de rechazar el argumento. Una forma típica de rechazo por parte de la izquierda deja en entredicho la proposición 1, al preguntar: ¿cómo es posible enunciar, con sensatez, que una persona es *libre* de hacer lo que *no es capaz* de hacer? Otra manera –también usada por Berlin y Rawls, como ya vimos– es negar la premisa 4 al señalar: si bien la falta de dinero *constituye* la falta de medios, la falta de medios es tan limitante como la falta de libertad y, por lo tanto, es algo importante que el Estado debe rectificar. En el cuerpo de este ensayo no me opondré al argumento mediante ninguna de estas maneras, lo cual no significa que discrepe con quienes se oponen a la premisa 1 o a la premisa 4. Aquí, no estoy ni en desacuerdo ni en acuerdo con ellos, sino que simplemente exhibo los cuestionamientos que se hacen de las proposiciones 1 y 4 (véase el apéndice). En cambio, refutaré la premisa 2, una premisa que, según sé, no fue rechazada en la bibliografía en la materia. Creo que la respuesta no estándar al argumento que aquí ofrezco es más poderosa que las ya existentes, porque se enfrenta con la derecha en su propio terreno conceptual.

El resto del texto se divide en siete secciones. En la sección I, demuestro que la parte conceptual del argumento de la derecha caló en un sector del pensamiento académico que no puede describirse como "de derecha". Isaiah Berlin y John Rawls, en especial, y sus numerosos seguidores, defendieron la parte conceptual del argumento de la derecha, que culmina en la proposición 3, aunque, al no aceptar la proposición 4, no respaldaron la conclusión normativa, la proposición 5.

En la sección II, intento refutar la proposición 2. Sostengo que no tener dinero significa, de hecho, ser presa de la interferencia. Si ese argumento es sólido, la proposición 3 es falsa; si, como insiste la derecha, la proposición 1 es verdadera, la falsedad de la proposición 2 implica que la proposición 3 es falsa. Creo además que, si mi razonamiento es sólido, también demuestra que la proposición 3 es falsa, sea o no verdadera la proposición 1, porque no concibo que alguien que no crea que la proposición 2 sea verdadera pueda pensar que la 3 lo es. Esa afirmación resulta complicada, pero se reduce a esto: sostengo que los pobres carecen de libertad incluso en ese sentido que la derecha, Berlin y Rawls prefieren dar a la libertad para identificarla con la falta de interferencia,[6] sea o no demasiado restrictiva esa definición de la libertad.

La sección III aplica el argumento de la sección II, a favor y en contra de diversas formulaciones de Berlin.

En la sección IV intento consolidar, pero al mismo tiempo matizar, mi argumento, planteando algunas analogías y disanalogías entre la libertad que otorga el dinero y la libertad regulada (directamente) por el Estado.

En la sección V analizo la importancia de algunas tesis marxistas acerca de la diferencia entre la sociedad burguesa y la preburguesa

6 O, en sentido estricto, con la falta de interferencia y de sujeción a la interferencia: mi libertad de hacer *A* es limitada si alguien fuera a interferir si yo intentara hacer A, y no sólo si *realmente* interfirieran. Puedo no tener libertad aunque no haya interferencia alguna porque, al saber que existe la posibilidad de que interfieran, me abstengo de hacer *A*. En este trabajo, "falta de interferencia" también hace referencia a la falta de sujeción a la interferencia.

en relación con el fracaso a la hora de percibir que el dinero otorga libertad y que la falta de dinero la restringe.

Concluyo este trabajo (en la sección VI) con algunas observaciones sobre la importancia de la confusión semántica que creo desentrañar aquí. (Incluyo un apéndice en respuesta a la objeción, tal como la formula Jonathan Wolff, de que mis afirmaciones acerca de la *libertad* no son aplicables a la *ausencia de restricciones.*)[7]

I

Los filósofos políticos de lengua inglesa más importantes del siglo XX son Isaiah Berlin y John Rawls. Como señalé, los dos rechazan[8] la conclusión del argumento de la derecha: Berlin fue un socialdemócrata, en sentido amplio, y Rawls es un liberal, según lo que los estadounidenses entienden por liberal; y, dentro de esas posiciones políticas, aliviar la pobreza figura en un lugar prioritario del programa político. Por consiguiente, tanto Berlin como Rawls deploran el relativo desinterés de la derecha por lo que ellos llama-

7 En un apéndice inédito sobre "Freedom and Ability" [no incluido en el presente volumen], comento las relaciones obtenidas entre la libertad, los medios y la capacidad. Muestro que los dos últimos tienen un impacto mucho mayor en la libertad que lo que creen aquellos en contra de quienes escribo este trabajo y, de este modo, refuto la proposición 1: muestro que la falta de medios ponen en riesgo la libertad. [Se optó por usar "libertad" y "ausencia de restricciones" como mejor traducción de los términos "freedom" y "liberty", respectivamente. En el original inglés la distinción pretende dar cuenta de una diferencia sutil. "Freedom" hace referencia a una posibilidad real, mientras que "liberty" significa "permisibilidad". Sin embargo, en textos clásicos sobre la materia –como "On Liberty" de John Stuart Mill o Berlin (1969)– los dos conceptos son usados indistintamente. N. de E.]

8 Resulta más bien un zeugma referirse conjuntamente a Berlin y Rawls en presente, ya que, en su segunda aplicación, es meramente histórico. Espero que el lector me perdone este desatino, que reduce la cantidad de frases u oraciones que debo construir para hacer asignaciones como aquella que figura más arriba.

rían la "posibilidad de *utilizar* la libertad", de lo cual, a su juicio, carecen los pobres. Sin embargo, lamentablemente –en mi opinión–, uno y otro aceptan por completo la diferencia que hace la derecha entre la libertad y el dinero. Coinciden con la derecha en esa afirmación *conceptual,* aunque rechacen su conclusión *normativa.*

En el fragmento que sigue, Berlin se muestra de acuerdo con la conceptualización de la libertad que hace la derecha[9] y, a la vez, rechaza categóricamente la conclusión normativa que la derecha construye a partir de esa conceptualización:

> Es importante distinguir entre la libertad y las condiciones de su ejercicio. Si una persona es demasiado pobre o demasiado ignorante o demasiado débil para hacer uso de los derechos que le pertenecen *legalmente,* de nada le vale la libertad que esos derechos le confieren, pero no por ello esta desaparece. La obligación de promover la educación, la salud, la justicia, de mejorar las condiciones de vida, de dar oportunidades para que se desarrollen las artes y las ciencias y de impedir medidas sociales, legales o políticas reaccionarias o desigualdades arbitrarias no se hace menos estricta porque no se oriente en forma directa a promover la *libertad en sí* sino a generar condiciones en que la sola posesión de libertad sea valiosa, o a promover valores que tal vez sean independientes de ella (Berlin, 1969: liii; el destacado me pertenece).[10]

9 Sin duda, Berlin habla de "ausencia de restricciones" en lugar de "libertad", pero no creo que esto constituya una gran diferencia: tal como él mismo afirmó expresamente más adelante (véase Berlin, 1999: 58), usó esos dos términos indistintamente y, con seguridad, jamás habría dicho, como dijo su (semi)defensor Jonathan Wolff, que lo relacionado con la ausencia de restricciones no es aplicable a la libertad; véase el apéndice.

10 Si bien estoy seguro de que el texto citado concuerda con el punto de vista de la derecha y difiere de él precisamente en la forma en que he sostenido, no estoy diciendo que el discurso de Berlin en esta materia fuera coherente y careciera de problemas. Sus trabajos acerca de la libertad fueron tan profundamente originales como

El hecho de que Berlin estuviera de acuerdo con la parte conceptual de la afirmación de la derecha queda también de manifiesto en la forma laudatoria en que se expresó en 1949 acerca de la presidencia de Franklin Roosevelt.[11] Berlin describió el New Deal de Roosevelt como "una gran empresa liberal" que "ciertamente fue la solución de compromiso más constructiva entre la libertad individual y la seguridad económica de que haya sido testigo nuestro tiempo" (Berlin, 1969: 31). Los elogios de Berlin a Roosevelt entrañan que la libertad individual y la seguridad económica son *desiderata* opuestos, que, al menos a veces, más de una cosa significa menos de la otra y que, conforme al "compromiso constructivo" de Roosevelt, se perdió algo en una de ellas, o quizás en ambas, por el bien de la otra. Además, podemos afirmar con seguridad que, a juicio de Berlin, en el "compromiso" del New Deal hubo más sacrificio de libertad individual que de seguridad económica; que, en términos generales, el New Deal redujo la primera para aumentar la segunda. En los términos usados anteriormente, según Berlin, el New Deal redujo la libertad en sí para aumentar el valor de la libertad restante. Berlin elogiaba a Roosevelt por haber logrado que la sociedad estadounidense se guiase menos por el *laissez-faire* y fuese más socialdemócrata que

---

influyentes, y en estos trabajos tan novedosos es común no percatarse de las distinciones y confundir estas entre sí. Para una demostración de algunos lapsus importantes del texto de Berlin, véanse el apéndice y la nota 26.

11 Tuve el privilegio de visitar muchas veces a Isaiah durante sus últimos meses de vida, cuando permanecía en su hogar, inválido. Pocos días antes de su muerte, me alentó (no sé por qué pensaba que yo tenía esta influencia, pero quizá se remontaba a los días en que nuestra facultad, All Souls College, tenía influencia en el mundo real) a que instara al actual gobierno laborista a imitar a su héroe, Franklin Roosevelt, concibiendo un gran programa de obras públicas que reduciría el desempleo y atraería a la juventud. Se confesó incapaz de entender por qué, en nuestra época, incluso un gobierno laborista se había apartado del uso del Estado para fines de progreso. Era totalmente contrario al control estatal total –pensaba que las pretensiones de la planificación de tipo socialista eran engañosas–, pero era acérrimo enemigo del thatcherismo: sabía que el "libre" mercado destruye la vida de las personas.

antes. Roosevelt introdujo una legislación sindical que limitó la libertad relacionada con la propiedad del capital productivo, leyes sociales que eliminaron la libre disposición de una parte de los ingresos ganados y empresas estatales, como la Tennessee Valley Authority, que impidieron el libre ejercicio de la propiedad privada en ciertos ámbitos.

Berlin creía que este tipo de políticas aumenta la seguridad de quienes sufren no una falta de libertad sino una mayor exposición al desastre en las economías menos reguladas, del tipo propio de Herbert Hoover (o Margaret Thatcher). Según la interpretación de Berlin a propósito del New Deal, quienes en términos comparativos eran pobres y débiles adquirieron seguridad y recursos, mientras que quienes eran ricos perdieron algunos recursos y todos perdieron libertades. En definitiva, para Berlin, con el New Deal se mejoró la seguridad y algunas libertades se tornaron más valiosas, a expensas (justificadamente) de la libertad como tal.

Pese a que me complace coincidir con Berlin respecto del New Deal, no concuerdo con los términos en que lo hace. En el discurso de Berlin, la libertad y la seguridad económica son valores distintos que los políticos humanitarios deben compensar uno con el otro, y el gobierno de Franklin Roosevelt logró un muy inteligente término medio en que se limitó la concreción de la primera, en pro de la mayor plasmación de la segunda. No tengo duda de que, como casi todos los valores distintivos, la libertad y la seguridad económica *puedan* entrar en conflicto; pero no coincido con Berlin en que, como clara consecuencia del New Deal, haya aumentado la seguridad económica *a expensas* de la libertad.

Defiendo este disenso desde la sección II hasta la sección IV, pero antes de hacerlo quiero mostrar que, al igual que Berlin, John Rawls también adhiere a la conceptualización de la libertad que hace la derecha:

> La imposibilidad de aprovechar los derechos y las oportunidades que uno tiene, a causa de la pobreza y la ignorancia, y a la falta de medios en general, a veces se cuenta entre las limitaciones que definen la libertad. Sin embargo, no diré eso, sino que pensaré que estas cosas

> afectan el valor de la libertad. [...] La libertad no vale lo mismo para todos. Algunas personas tienen más autoridad y riqueza y, por ende, mayores medios para alcanzar sus fines (Rawls, 1971: 204, 1993: 325-326).

Si bien su lenguaje da muestras de la cautela que lo caracteriza y tal vez la segunda frase del párrafo parecería limitarse a formular una condición inocente, de hecho aquí Rawls niega que la pobreza restrinja la libertad. En efecto, no se habría decidido (como dice) a "pensar" que la pobreza afecta (únicamente) el *valor* de la libertad si no creyera que influye en la libertad como tal; y el mensaje inequívoco de que es portador el párrafo de Rawls en su conjunto (más arriba presenté sólo una parte)[12] es que la pobreza no afecta a la libertad misma.

En vista de la posición que adopta en el tramo citado, resulta curioso y parece generar una incongruencia que, más adelante, Rawls argumente a favor del "estado de derecho" de la siguiente manera:

> La relación entre el estado de derecho y la libertad es bastante clara. [...] Si se viola el precepto de que no hay delito sin ley, por ejemplo, porque la normativa es vaga e imprecisa, lo que somos libres de hacer es igualmente vago e impreciso. Los límites de nuestra libertad son inciertos. Y en la medida en que esto sea así, la libertad está limitada por un razonable temor a ejercerla (Rawls, 1971: 239).

Cuesta percibir por qué la libertad (*en sí*) está limitada por el mero *temor* a ejercerla, aunque de ningún modo lo esté por la *imposibilidad* de ejercerla que (a juicio de Rawls) asegura la pobreza.[13]

12 No creo que mis comentarios acerca del párrafo de *Teoría de la justicia* sean incompatibles con la observación que se hace en *Liberalismo político* (1993: 326), de que ofrece "sólo una definición y no resuelve ninguna cuestión de fondo". En este caso, la frase "cuestión de fondo" ciertamente quiere decir "cuestión normativa de fondo": la afirmación conceptual que atribuyo a Rawls sigue en pie.

13 En cuanto a mi referencia a Rawls (1971: 204), se objetó que ese tramo trata sólo de la *libertad política*, y no incluye también la libertad

II

La posición de la derecha, a la cual por desgracia adhieren Berlin y Rawls, señala que la pobreza es falta de medios y que, en consecuencia, implica una falta de capacidad antes que una falta de libertad. Rebatiré esa posición sin cuestionar la diferencia que esta establece entre los medios y la capacidad, por una parte, y la libertad, por la otra: sostengo que la falta de libertad va acompañada por la falta de dinero, cualquiera sea la relación entre capacidad, medios y libertad, y estoy dispuesto a asumir, aquí, con la derecha, Berlin y Rawls, que la libertad es idéntica a la falta de interferencia. (En el apéndice, refuto la posición de la derecha –y de Berlin/Rawls– desde otro ángulo, sosteniendo que de todas formas la diferencia que esta hace entre medios y capacidad, por un lado, y libertad, por el otro, es insostenible).

Permítanme enunciar una hipótesis que guiará nuestro debate, una hipótesis que coincide con las intenciones de quienes postulan el argumento que aquí estamos cuestionando. Daré por sentado que, en los ejemplos que consideraremos en su momento, las leyes del territorio en cuestión son completamente obligatorias y, por lo tanto, que las personas tienen prohibido sólo todo aquello

---

de acceso a los bienes y servicios, sobre la cual hace foco el presente artículo.

Esta crítica carece de sustento. Rawls no afirma que la pobreza no logra restringir la libertad política, mientras que sí deja abierta la posibilidad de que restrinja algunos tipos no políticos de libertad: no hay nada en sus textos que sugiera que para él la relación entre la pobreza y la libertad *no* política sea un tema aparte. Por ejemplo, no hay por qué tomar “los derechos y las oportunidades” de la primera oración de la cita (Rawls, 1971: 204), o los “fines” de la última oración, como derechos y oportunidades *políticas* y fines *políticos*, respectivamente. Rawls no se refiere a todos los derechos y oportunidades, ni a todos los fines, que se adquieren o logran adquirirse cuando prevalece la libertad política, tal como él la entiende. (Es más, nótese que las personas a quienes Rawls acompaña, porque tratan a la pobreza como una limitación de la libertad [en sí], no consideran a la pobreza sólo una limitación a la libertad política; de hecho, la pobreza es más notoriamente [desde la perspectiva a la cual Rawls se opone] una limitación a la libertad de acceso a los bienes y servicios que una limitación de la propia libertad política).

que es ilegal; también que sufren una interferencia cuando y sólo cuando de otra manera estarían actuando en forma ilegal. La suposición es legítima, y necesaria, porque, cuando los autores a los cuales me opongo afirman la libertad de los pobres, no se refieren a la libertad legal que podría carecer de fuerza efectiva (como la libertad legal de una persona del color incorrecto a entrar en un restaurante cuyo personal de seguridad le prohíbe la entrada), o de una libertad que es efectiva pero ilegal (como la libertad de dichos vigilantes de prohibir la entrada a ese restaurante a las personas del color incorrecto), Sólo consideraremos el caso central, en que prevalece la ley y en que la libertad legal va de la mano de lo que podemos llamar la "libertad *efectiva*".[14]

Ahora bien, en mi opinión, la posición de Berlin depende de una noción *reificada* del dinero: es decir, erróneamente trata al dinero como una *cosa*, en un sentido lo suficientemente limitado de "cosa" para que, como intentaré demostrar, el dinero *no* sea, de hecho, una cosa. La perspectiva de Berlin es falsa porque el dinero no es como la inteligencia o la fuerza,[15] ya que, de hecho, una dotación escasa de estas últimas no siempre[16] perjudica a la libertad, en tanto la libertad se identifique con la falta

14 Nótese que aquello que una persona es *efectivamente* libre de hacer, en el sentido del presente texto, no suele ser idéntico a lo que la persona es *capaz* de hacer. Imaginemos que alguien no es capaz de hacer *A*, que, para volverlo más gráfico, es cruzar una plaza: la persona en cuestión es inválida. Entonces, es posible que de todas maneras posea lo que aquí definimos como la libertad efectiva de cruzar la plaza caminando: tiene esa libertad, si no sufriera esa parálisis, de intentar cruzar la plaza sin que nadie lo detenga. Aquí se deja de lado la pregunta, que la izquierda tiende a afirmar y la derecha tiende a negar, de si la incapacidad reduce la privación de libertad: la retomaré en el apéndice ya mencionado. De acuerdo con la derecha, una persona puede ser libre de hacer lo que no es capaz de hacer, y aquí no cuestionaremos eso.

15 Por ende, la disyunción que hace Berlin de "demasiado pobre o demasiado ignorante o demasiado débil" (véase aquí la p. 121) está mal concebida.

16 Digo "no siempre" en vez de "nunca" debido a las complejidades que se examinan en el apéndice ya mencionado. En otras palabras, la interferencia que elimina la libertad entraña una importante incapacidad de parte de la víctima, es decir, la incapacidad de superar esa

de interferencia. Sostendré que la diferencia entre el dinero y esa otra clase de recursos implica que la falta de dinero induce a la falta de libertad, *aunque aceptemos identificar a la libertad con la falta de interferencia.* Incluso *si* incapacidades como la enfermedad o la ignorancia no limitan la libertad, porque no necesariamente debe haber interferencia cuando ellas están presentes, la pobreza supone incuestionablemente sujeción a interferencia, y las personas de centroizquierda, como Berlin y Rawls, adhieren innecesariamente a la interpretación equivocada que la derecha hace de la relación entre la pobreza y la libertad cuando tratan a la primera (tal como lo hizo recientemente un grupo de pensadores laboristas)[17] no como un déficit de *libertad* en sí sino como una restricción a "lo que [la gente] puede *hacer* con su libertad".[18]

Ahora bien, antes de desarrollar mi argumento, permítanme aclarar lo que se supone que *no* debe mostrar. Mi argumento anula la afirmación de que la sociedad capitalista liberal es, por naturaleza, una sociedad libre, en la que no hay limitaciones significativas respecto de la libertad, pero esto no significa –y con esto no quiero decir que así sea– que una sociedad capitalista sea, por lo tanto, inferior a otras formas de sociedad, en términos generales e incluso respecto de la libertad. Todas las formas de sociedad otorgan algunas libertades a las personas y las privan de otras, y, por tanto, no se puede condenar a una sociedad por el solo hecho de

---

interferencia, pero *en general* las incapacidades no implican privaciones de libertad, desde un punto de vista basado en la interferencia.

17 Es decir, el Institute for Public Policy Research (IPPR) de Londres, de tendencia laborista.

18 "Lo más probable es que se limite a la gente en lo que puede hacer con su libertad y sus derechos si es pobre, está enferma o carece de [...] educación" (IPPR, 1993a: 8; el destacado me pertenece).
Para una evaluación crítica de ese texto, y otros relacionados, véase mi artículo "Un retorno a los fundamentos del socialismo" (Cohen, 1994: 3-16) [incluido en el presente volumen], reproducido en Franklin (1997), donde le sigue una aguda réplica de Bernard Williams (1997), que no logró hacerme cambiar de opinión.
El argumento que figura aquí en p. 129 y ss., es una versión ampliada y (según espero) mejorada del argumento que vincula el dinero con la libertad en el apéndice de "Un retorno a los fundamentos del socialismo" [incluido en el presente volumen].

que en ella algunas personas carezcan de ciertas libertades. Pero desde el punto de vista estructural, las sociedades tienen distintas maneras de inducir la distribución de la libertad y, en una sociedad como la nuestra, en que en gran medida la libertad se otorga y retiene mediante la distribución del dinero, a menudo no se aprecia como corresponde el hecho de que el dinero estructura la libertad, y se produce la ilusión de que en este contexto la libertad es ilimitada, en vez de estar restringida por la distribución del dinero. El presente trabajo pone al descubierto esa ilusión. Pero el hecho de que, contrariamente a la ilusión y a lo que otros sostienen, el dinero *sea* una forma de estructurar la libertad no significa que una sociedad monetizada sea inferior, en general o incluso respecto de la libertad, a otras formas de sociedad. Tal vez eso sea cierto, pero no es lo que estoy sosteniendo aquí.

Así, pasamos a mi argumento a favor de la proposición de que la pobreza significa falta de libertad en sí, en el sentido que mis oponentes le dan a la palabra “libertad”, según el cual la falta de libertad entraña la presencia de interferencia.

Tomemos en consideración los bienes y servicios, ya sea aquellos proporcionados por el Estado o por particulares, que no se otorgan en forma gratuita a cuantos los solicitan. Algunos de los bienes y servicios estatales dependen de normas de acceso especiales (uno no conseguirá cama en un hospital público si se lo considera sano, ni obtendrá vacante en una escuela secundaria si tiene 40 años). Sin embargo, los bienes y servicios privados, y muchos de los estatales, son inaccesibles salvo a través del dinero: para obtenerlos, entregar dinero es a la vez necesario y suficiente si están en venta.[19] En caso de que uno intente conseguirlos sin dinero, será presa de la interferencia.

Como sostuve más exhaustivamente en otra ocasión,[20] la distribución de los bienes tan sólo *es* una distribución de derechos

19 Más precisamente, el dinero es una condición INUS de dicha obtención (véanse las pp. 131-132 de este capítulo).

20 El argumento relativo a la propiedad privada apareció por primera vez en Cohen (1979: 11-15) y posteriormente, con amplias revisiones, en David Miller (1991:167-172). Ese argumento fue criticado, entre

que interferir.[21] Si *A* es dueño de *P* y *B* no lo es, entonces *A* puede usar *P* sin interferencia alguna y *B* tendrá que padecer, según la normativa, una interferencia si intenta usar *P*. *Pero el dinero sirve, en diversas circunstancias (y, especialmente, cuando* A *pone a* P *en venta o alquiler) para eliminar esa interferencia. Por tanto, el dinero otorga libertad, y no sólo la capacidad de utilizarla,* incluso cuando la libertad se equipara a la ausencia de interferencia.

Imaginemos que una mujer sana es demasiado pobre para ir a visitar a su hermana que vive en Glasgow. De una semana a otra, no puede ahorrar lo suficiente para comprar el pasaje. Por lo tanto, si intentara subir al tren, no tendría los medios para vencer la posible interferencia del conductor. Al margen de que esta mujer tenga o no la *posibilidad* de viajar a Glasgow, no hay nada que le impida hacerlo *independientemente* de la interferencia que la afecta. Es completamente capaz de tomar el subterráneo y cruzar el andén que debe atravesar para llegar al tren. Pero le resultará físicamente imposible cruzar ese andén o será obligada a bajarse del tren. O tomemos en consideración, si no, el caso de una mujer que no tiene de dinero y desea tomar y ponerse un suéter exhibido en Selfridge's. Si logra hacerlo, la detendrán a la salida de la tienda y le quitarán ese suéter. En nuestra sociedad, la única forma para que no nos impidan obtener y usar las cosas que cuestan dinero –esto es, la mayoría de las cosas– es ofreciendo dinero por ellas.

Así, la falta de dinero *es* estar sujeto a la interferencia, y asimilar el dinero a recursos materiales e incluso intelectuales es caer en un fetichismo irreflexivo, en el sentido marxista de que tergiversa

---

otros, por John Gray (1986, 1989), Andrew Reeve (1986: 109-110) y George Brenkert (1998: 29-39). Les respondo a Gray en *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cohen, 1995: 62-65), y a Reeve y Brenkert en "Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert" (Cohen, 1998: 79-82).

21 Esa es una característica de los bienes en general, que estoy mencionando como introducción a las características del dinero, un tipo de bien muy especial, cuyas verdades no aplican a la propiedad en general.

las relaciones sociales limitadoras y las representa como *personas que carecen de cosas*. En otras palabras, el dinero no es un objeto.

El valor del dinero es que nos proporciona la libertad, y eso ocurre aunque a) no deseemos ejercer (toda) la libertad en cuestión, y b) el dinero solo no sea suficiente, en sí, para brindar la libertad que su buscador busca.

> a) es verdadero porque una persona puede desear dinero, aunque no sea para gastarlo (véase Cohen, 1978b: 300-301). Esa persona, por ejemplo, puede desear el dinero por el *poder* que le otorga la posesión de libertades: entre otras cosas, puede amenazar con demandar a otros cuando una amenaza similar por parte de alguien pobre no sería creíble. También puede querer el dinero por el *prestigio* que este otorga: muchas personas admiran a los adinerados. De todos modos, la afirmación de que el dinero proporciona libertad no se ve malograda por estas complejidades motivacionales.
> b) es verdadero porque, para comprar algo, se necesitan otras condiciones además de tener el dinero: hay que tener la información adecuada, el vendedor debe querer vender, hay que tener determinada edad para realizar la operación, etc. Entonces, el dinero es una condición INUS[22] de la libertad de adquirir, una parte insuficiente pero necesaria de una condición innecesaria pero suficiente.[23] Pero el punto clave es que las demás condiciones afectan a los ricos y a los pobres de manera similar, aunque los pobres como tales sean mucho menos libres que los ricos como tal es, dado que en su caso la condición INUS en cuestión no está ampliamente satisfecha; así, esta tiene un valor que requiere especial atención.

22 Del inglés *Insufficient-Necessary-Unnecessary-Sufficient.* [N. de T.]

23 El concepto de una condición INIS fue introducida por Mackie en un intento por iluminar afirmaciones causales singulares (véase Mackie, 1974: cap. 3). Mi apropiación de su concepto aquí no implica que apoye el uso que el autor le da.

> La verdad clave es que, si uno es pobre es proporcionalmente menos libre que si es rico. Desde luego, es tan verdadero para los ricos como los pobres que una persona está privada de su libertad de tomar el suéter *sin* pagar una suma de dinero: nadie es libre de tomar el suéter sin pagar. Sin embargo, únicamente en el caso de la persona pobre esto significa que no es libre de tomar el suéter, mientras que la persona rica *es* libre de tomarlo si paga por él.

Además de la falta de dinero, existen otros factores pueden evitar que uno supere la interferencia, como la ignorancia, la estupidez y la fealdad. Constituyen la falta de libertad; son condiciones INUS de la privación de libertad, en circunstancias particulares, Pero estas no diferencian a los pobres de los ricos y no son, como sí lo es la pobreza, una condición INUS dominante de la privación de libertad. A diferencia de la inteligencia y la belleza, que pueden o no servir para terminar con la interferencia en determinadas circunstancias, el propósito del dinero es eliminar la interferencia: es decir, es su función primordial, aunque haya otras formas de lograrlo. Consideremos esta comparación: la función distintiva de un cuchillo es cortar, pero eso no quiere decir que cualquier cuchillo pueda cortar un bloque de cemento.

Cabe mencionar un último punto. En ocasiones se dice, como objeción a la posición que he defendido aquí, que sus riquezas pueden otorgar a los ricos *privaciones* de libertades que los pobres no sufren: por ejemplo, sus inversiones pueden requerir mucha atención, son más acuciados por pedidos de caridad e incluso a veces son víctimas de secuestros. Sin embargo, no afirmo que, en general, los pobres sean menos libres que los ricos, aunque eso sin duda verdad, sino que lo que hace que los pobres sean pobres, su falta de dinero, los priva tanto más de su libertad, sin importar qué otros tipos de privación de libertad –o incluso libertades– eso pueda causar de manera errática. Claramente, es cierto que la libertad puede causar privación de libertad, y que la privación de libertad puede causar libertad. Por ejemplo, no podemos estar obligados a hacer lo que no

somos libres de hacer[24] y, dado que estar obligado a hacer algo es una forma de privación de libertad, es una forma de *privación* de libertad que *requiere* libertad.

Pero estas complejidades también se alejan del punto que quiero plantear, referido a lo que el dinero, en sí y de sí, *hace* inmediatamente. A pesar de estas complejidades, el dinero confiere libertad, y aquellos que lo niegan, que afirman que los pobres como tal no son menos libres que los ricos como tales, después de todo, no lo hacen basándose en que la riqueza a menudo acarrea cargas que ponen en riesgo la libertad.

III

Volvamos a Isaiah Berlin.

Para Berlin, la libertad preferida, la libertad de la interferencia, que hizo célebre al llamar "negativa" y distinguió de la capacidad de utilizarla, es la "oportunidad de actuar" (Berlin, 1969: xlii), "la ausencia de obstáculos para opciones y actividades posibles" (Berlin, 1969: xxxix). Y la "ausencia" de esa "libertad se debe a que se cierran [...] puertas o no se logra abrirlas, como consecuencia, deliberada o involuntaria, de prácticas humanas modificables, del funcionamiento de agentes humanos" (Berlin, 1969: xl, xlviii). Sin embargo, en contraposición con la distinción entre la libertad y el dinero, en que insistió Berlin, es evidente que la falta de dinero implica una falta de libertad precisamente en ese sentido. La mujer cuya pobreza le impidió viajar a Glasgow tropieza con esa misma puerta cerrada. (En un sistema de "tarjetas inteligentes" para controlar el acceso a los trenes, esto será literalmente cierto en un sentido físico.)

24 Para una mayor profundización de esta verdad (para muchos, sorprendente) sobre las discusiones acerca del libre mercado, véase Cohen (1988: 241-244). (Para una exposición más breve, véase Cohen, 1979 [incluido en el presente volumen].)

Ahora bien, podría sostenerse que he hecho un uso malicioso de la falta de precisión con que Berlin define la libertad negativa; que, pese a que en varias ocasiones dijo que se trataba de puertas no cerradas, su noción más meditada era que debía interpretarse en forma más estricta, como una cuestión de puertas que no son cerradas, en especial por el *gobierno*. De hecho, en la p. xliii, Berlin (1969) dice que mi libertad negativa está determinada por la respuesta a la pregunta: "¿Hasta qué punto me gobiernan?". Podría entonces sugerirse que, en los párrafos citados, (1969: xlii, xxxix y xl; y fundamentalmente 130, n. 1), Berlin describe erróneamente su propia posición al identificar la falta de libertad con *todo* cierre de caminos y no sólo (como hace en 1969: xliii) con el cierre de caminos atribuible al gobierno.

Sin embargo, no hay duda de que la presión ejercida por la verdad fue lo que llevó a las formulaciones de mayor alcance: la persona que se interpone en mi camino no necesita vestir uniforme del gobierno para privarme de libertad.[25] Y por lo general, en una sociedad en que impera el orden jurídico, el bloqueo que interponga cualquier persona, uniformada o no, sólo tendrá éxito si el Estado está dispuesto a apoyarlo. Por tanto, la diferencia entre puertas cerradas por el gobierno y puertas cerradas por terceros carece de mayor aplicación: sólo tiene importancia cuando se produce algún ilícito, y es absurdo suponer que a aquellos que desean oponerse a la afirmación de izquierda (que los pobres sufren una amplia privación de libertad) estarán dispuestos a hacerlo señalando que, a fin de cuentas, los pobres pueden romper las reglas.

Berlin ofrece un curioso pronóstico respecto de "aquellos que están obsesionados por la aseveración de que la libertad negativa poco vale si no hay condiciones suficientes para ejercitarla activamente". Dice que "son responsables de minimizar su importancia, de negarle incluso el nombre de libertad [...] y, por último, de

25 Imaginemos que se impide a dos personas subir a un avión, una porque no tiene pasaporte y la otra porque no tiene pasaje. ¿Sólo la primera fue privada de su libertad de subir? Lo que la aerolínea hace con el pasajero sin pasaje es exactamente lo mismo que hace el Estado con el que no tiene pasaporte: bloquear su camino.

olvidar que sin ella la vida humana [...] se extingue" (Berlin, 1969: lviii-lix). O bien, una vez más: "[que] en su celo por crear las condiciones sociales y económicas en que sólo la libertad tiene verdadero valor, el hombre tiende a olvidar la libertad como tal" (1969: liv). Pero ¿cómo puede esto ser así si el propio Berlin reconoció que los obsesionan *precisamente* (algunas formas de) *libertad* redituable? El diagnóstico que Berlin hace del supuesto error de la izquierda –es decir, que están tan preocupados por la capacidad de *usar* la libertad que la confunden con la libertad en sí– no se corresponde con su *pronóstico* de que ellos tenderán a olvidar que la libertad en sí es un valor esencial. ¿Por qué la izquierda debería insistir en que la libertad pueda ser usada si, a fin de cuentas, no le *importa* la libertad?

Mi impresión es que aquí Berlin describe erradamente el objeto de su preocupación, que consiste, antes bien, en que estos paladines de los pobres terminan por centrarse tanto en las libertades relacionadas específicamente con la derrota de la pobreza, con las libertades asociadas al hecho de tener dinero (ya sea que pensemos que el dinero es necesario para tener libertad de acceso a los bienes en sí *o bien* tan sólo por el valor de esa libertad: en lo que *realmente* preocupa a Berlin, *aquí,* el hecho de que esa distinción sea bastante secundaria), en contraposición a las libertades civiles y políticas (tales como la libertad de expresión, de reunión, de asamblea, etc.),[26] que llegan a preocuparse demasiado poco de

26 El lector atento observará que estas no son libertades a cuyo respecto el New Deal (véanse aquí las pp. 122-123) podría considerarse un riesgo. Pero ese es un nuevo desfase de la postura de Berlin, y no, a mi juicio, una razón para sostener que mi comentario acerca de lo que él quiso decir *aquí* es errado. (sin duda Berlin cree que Roosevelt restringió los *derechos de propiedad,* pero no puede haber pretendido incluir precisamente ese derecho entre los "derechos legales" con los cuales identifica la "libertad en sí" en el texto de la nota 10: eso reduciría al absurdo la diferencia [aparente] que figura en ese texto, dado que ser pobre sólo *significa* tener menos derechos de propiedad).
Hay otras importantes fallas en el texto de Berlin. Por ejemplo, consideremos su defensa (Berlin, 1969: liii-liv) de la educación pública. Una de sus recomendaciones, dice, es que satisface "la necesidad de proporcionar el máximo número posible de niños con oportunidades

las últimas. Es un gran error, no sólo de Berlin sino también (por inferencia) de Rawls, sostener que la izquierda está dispuesta a sacrificar la libertad, como tal, en pro de las condiciones que le dan valor. Distinguir entre la libertad política y la libertad del dinero es totalmente diferente de distinguir entre la libertad en sí y las condiciones que le dan valor.

Ahora podemos reevaluar la descripción que hace Berlin del New Deal de Roosevelt (véanse aquí las pp. 122-123). Podemos insistir sin temor en que, al aumentar la seguridad económica de una persona, *como consecuencia* de eso en general se interponen menos "obstáculos a las opciones y actividades posibles" (Berlin, 1969: xxxix) y, por lo tanto, suele tener más libertad individual, de acuerdo con el concepto de libertad de Berlin, en que la libertad equivale a la ausencia de obstáculos que se nos interponen u obstáculos puestos por terceros. Es posible que el New Deal haya disminuido la libertad individual de las personas que ya gozaban de seguridad económica, pero, de acuerdo con su propia definición de libertad, Berlin no tenía derecho a concluir, como lo

---

de libre elección" y presuntamente quiere reiterar ese *desideratum* al hablar, un poco más adelante, sobre "la necesidad de crear condiciones en las cuales aquellos que carecen de ellos tendrán oportunidades para ejercer esos derechos (libertad de elección) que poseen legalmente pero que no puede ponerse usarse sin tales oportunidades". Ahora bien, asumo que, si tenemos "oportunidades de libre elección", *tenemos* libre elección o la tenemos *efectivamente*, a voluntad: todo lo que hay que hacer para tenerlo es *aprovechar* las oportunidades en cuestión. Entonces, en los términos de la primera cita, la educación proporciona la libre elección en sí. Pero eso no puede ser lo que la educación brinda según el segundo extracto, que implica que los niños que reciben una educación pobre *tienen* "libertad de elegir" pero no tiene la oportunidad de *ejercer* esa libertad. (A menos que, en una interpretación algo forzada, "poseer legalmente" no implique "poseer", sino "poseer –sólo– legalmente", pero en tal caso Berlin estaría abandonando la diferencia entre *tener* –verdaderamente– libertad y ser capaz de usarla).

En el ensayo "Dos conceptos…" se presentan más incertidumbres. Entonces, Berlin (1969: 124-125) parece fusionar *desiderata* humanos (tal como no morir de inanición, vestir ropa, etc.) que son tan urgentes que se consideran necesidades *mayores* que la necesidad de libertad con "condiciones favorables para usar la libertad", que constituyen otro tema.

insinúa su referencia al "compromiso" entre libertad y seguridad económica, que se hubiera reducido la libertad individual como tal (y no sólo la de los miembros de algunas clases).[27]

IV

El dinero proporciona libertad porque elimina las interferencias en el acceso a bienes y servicios: funciona como un boleto de entrada a ellos. A continuación, reforzaré, pero también limitaré, mi

27 1) No creo que la citada definición del New Deal sea compatible con la admisión posterior de Berlin (1969: xlvi) de que "la justificación de la legislación social o la planificación del Estado benefactor y del socialismo" pueda basarse sobre consideraciones relacionadas con la libertad.
2) Podría pensarse que Berlin condiciona decididamente su rechazo a la afirmación de que la pobreza constituye una falta de libertad cuando señala más adelante (1969: 122-123), que, de acuerdo con el concepto de libertad como no interferencia, en efecto puedo "pensar que soy víctima de coacción o esclavitud", *si* postulo una "teoría sobre las causas de mi pobreza" en virtud de la cual ella "se debe a que otros seres humanos" "con o sin la intención de hacerlo" "han dispuesto de manera que yo, y no otros, me vea privado del dinero suficiente para pagar por los [bienes]". Lo planteado por esa teoría es tan débil que, a mi juicio, es indiscutible, y el propio Berlin insinúa que es "plausible" (1969: 122). Sin embargo, podría deducirse que Berlin debe rechazarla para poder mantener su afirmación de que la pobreza no afecta a la libertad sino tan sólo a las condiciones de su ejercicio.
Sin embargo, esa deducción es errada. El párrafo de las pp. 122-123 (Berlin, 1969) no da señales de un reconocimiento de que (insisto) como quiera que se produzca, la *falta de dinero* constituye una falta de libertad, sino que la *falta de acceso al dinero* representa una falta de libertad, cuando tiene una determinada explicación (lo cual, como acabo de sugerir, es siempre su explicación).
Mi interpretación de Berlin (1969: 122-123) se confirma en forma exhaustiva con una afirmación que aparece en otro trabajo de Berlin (1999: 61-62): "Un individuo pobre […] es […] libre de alquilar una habitación […] en un hotel costoso […] pero no tiene medios para usar su libertad. No tiene los medios, quizá, porque un sistema económico creado por el hombre no le ha permitido ganar más; pero esa es una privación de la libertad de ganar dinero, no de la libertad de alquilar una habitación. Esto puede sonar como una distinción pedante, pero es central en los debates sobre libertad económica versus libertad política".

argumento, comparando y contrastando el dinero con los boletos de acceso a bienes y servicios en una sociedad no monetizada.

Imaginemos, pues, una sociedad en la cual no hay dinero, en la cual, en primer lugar, el Estado es dueño de todo y donde la legislación establece las líneas de acción que las personas pueden seguir sin interferencia. Las leyes señalan lo que cada clase de persona, e incluso cada individuo, puede hacer o no sin interferencia, y cada persona posee un conjunto de boletos que detallan lo que puede hacer. Así, yo puedo tener un boleto que diga que soy libre de arar y sembrar este terreno, y cosechar lo que produzca; otro que dice que soy libre de ir a esa ópera, o caminar por ese campo, mientras que ustedes tienen boletos diferentes, en que constan libertades diferentes. (Podría suponerse, además, que los boletos son permutables, de modo que puedo cambiar algunos de mis permisos por otros suyos).

Imaginemos, ahora, que las opciones anotadas en los boletos tienen una estructura más compleja que la anterior. Cada boleto establece una disyunción de conjuntos de vías de acción que puedo seguir. Esto es, puedo hacer *A* y *B* y *C* y *D*, o bien *B* y *C* y *D* y *E*, o bien *E* y *F* y *G* y *A*, y así sucesivamente. Si intento hacer algo no autorizado en mi boleto, intervienen las fuerzas armadas.

Por hipótesis, estos boletos señalan cuáles son las libertades de una persona (y, por consiguiente, sus privaciones de libertad). Pero una suma de dinero, *en efecto*, es una forma muy generalizada de esta clase de boletos. Hago hincapié en "en efecto" porque el dinero difiere de un boleto del Estado en que, como hemos visto, es una condición INUS de la libertad de acceso a bienes, antes que una condición necesaria y suficiente para tal libertad de acceso en todas las circunstancias, como el boleto. El efecto del dinero respecto de la libertad de una persona es, de todos modos, en circunstancias estándar, exactamente el mismo que ser dueño del tipo de boleto descrito. Una suma de dinero equivale (≠ es) a una licencia para realizar una disyunción de conjuntos de acciones, como visitar a una hermana en Glasgow o llevarse a casa y usar el suéter de Selfridge's. (En lo que respecta a la libertad de viajar a Glasgow, la mujer que es demasiado pobre para tomar el tren se asemeja a la persona cuyos boletos en la economía imaginaria no monetizada

no tienen anotado "viaje a Glasgow"). El hecho de que el dinero constituye un boleto de libertad quizá queda más en claro cuando se reemplaza el dinero físico con tarjetas de crédito o cuentas de crédito que carecen de expresión material. Para mejorar la analogía, imaginemos que el Estado no emite boletos materiales y que la autorización que tienen las personas en cuanto a su libertad de usar los bienes sólo figura en la pantalla de las computadoras. La libertad de una persona no se ve afectada por que la pantalla muestre su colección de boletos ni por la cantidad de dinero que tenga.

Trazada esta analogía, señalaré sus límites y, luego, cuán modestos son.

Primero, los límites, que reflejan el hecho de que, como ya mencionamos, el dinero es una condición INUS de la libertad.

Mientras en la sociedad no monetizada el gobierno es el que restringe la libertad de las personas, en la economía monetizada generalmente no es el gobierno sino el dueño del bien que la persona desea quien, en primera instancia, limita su libertad. Lo que hace el gobierno en una economía monetizada es imponer la voluntad del poseedor del bien, *inter alia,* cuando esa voluntad consiste en negar el acceso, a menos que haya dinero a cambio. Y el papel estratégico de la voluntad del poseedor del bien significa, al mismo tiempo, que el dinero no asegura totalmente el acceso (como lo hace el boleto emitido por el Estado) y que la falta de dinero no asegura por completo la falta de acceso (como lo hace la falta de un boleto otorgado por el Estado). Si, por el motivo que sea, Selfridge's no quiere vender el suéter que está en exhibición, no lo hará. Por el contrario, si Selfridge's desea regalar el suéter, el gobierno, lejos de impedir que el beneficiario (quizá pobre) de la generosidad de Selfridge's lo tome *gratis,* protegerá la transacción de esa donación. El dinero no siempre es necesario para el libre acceso a un bien, ya que un vendedor generoso no tiene que exigirlo, pero tampoco es siempre suficiente, porque el vendedor no está obligado a vender.

Con todo, no hay que exagerar la diferencia antes indicada entre el dinero y los boletos otorgados por el Estado. Para apreciarla cabalmente, incorporemos en la especificación de la sociedad en que el Estado otorga boletos un nuevo elemento que plasma,

en cierta medida, la complejidad de las economías monetizadas aludidas más arriba.[28]

Así, imaginemos, que, al igual que el dinero, los boletos otorgados por el Estado no son siempre necesarios ni suficientes para asegurar el acceso a los bienes, porque en cierta medida los administradores de bienes nombrados por el Estado pueden permitir el acceso a personas que no tienen boleto, o impedírselo a otras que sí lo tienen: este es un privilegio del cargo reconocido oficialmente. Imaginemos también que los funcionarios tienden a favorecer a algunos ciudadanos en perjuicio de otros, del mismo modo que lo hacen en la economía monetizada los particulares que poseen bienes. Por ende, al igual que en la compleja economía monetizada, en la economía no monetizada los boletos ya no aseguran por completo el acceso, y la falta de boletos no asegura por completo la imposibilidad de acceder. Sigue siendo cierto que la distribución de boletos influye marcadamente en la libertad; los boletos señalan lo que uno es libre o no de hacer, pero para este entonces no de un modo "propiamente dicho", *tout court,* como supusimos al comienzo, sino dentro del conjunto de acciones viables establecido por las esferas de discrecionalidad de los administradores de bienes y sus intenciones particulares. Y en la economía estatal corregida, el alcance de estos campos de acción discrecional nos permite afirmar que la libertad de acceso se determina *en gran medida* por obra de los boletos.

Ahora bien, los particulares que poseen bienes tienen amplia discrecionalidad sobre sus posesiones[29] y la discrecionalidad de los administradores de bienes es sólo parcial,[30] pero de acuerdo con los supuestos planteados, esa persistente disanalogía carece

28 Arnold Zuboff me sugirió los rudimentos de la complejidad que introduzco aquí.

29 Desde el punto de vista de quienes no poseen bienes, en cierto sentido, los dueños legales de los bienes son agentes del Estado que no usan uniforme y que tienen amplia discrecionalidad personal.

30 Por supuesto, el Estado tiene la misma discrecionalidad plena que Selfridge's y, en mi historia, sus administradores pueden compararse con imaginarios vendedores de Selfridge's que disfrutan (¡de manera muy inusual!) de una discrecionalidad equiparable. Pero en esta oportunidad no viene al caso completar así nuestra comparación.

de importancia para las libertades de los demás. Porque, en las economías monetizadas reales, no suele haber gran disposición ya sea a dar las cosas *gratis* o a negárselas a determinados clientes provistos de dinero[31] y, en el caso paralelo del Estado, la discrecionalidad otorgada a los administradores y utilizada por ellos es, por estipulación, comparativamente reducida. Sin embargo, como vimos, en la economía estatal modificada la libertad de acceso está determinada en gran medida por los boletos. Podríamos trazar un paralelo y decir que en una economía como la nuestra la libertad de acceso a los bienes está determinada en gran medida por el dinero.[32] Por consiguiente, puede decirse que, *normalmente,* la falta de dinero significa falta de libertad. Para la mujer que es demasiado pobre para comprar el pasaje, la perspectiva de tener libertad de viajar a Glasgow no aumenta *mucho* por la posibilidad de que la empresa ferroviaria Virgin Trains, de Richard Branson, le permita viajar sin pagar, porque la probabilidad de que eso suceda es sumamente reducida. Y, en general, la discrepancia entre el dinero y la libertad es comparativamente insignificante.

v

El rasgo del capitalismo que genera la parcial diferencia entre el dinero y los boletos otorgados por el Estado es la separación que en la civilización capitalista se da entre el Estado y la sociedad

31 En realidad, tal como me ha señalado Hillel Steiner, una disposición demasiado amplia a rehusarse a posibles clientes seleccionados equivaldría a anular la condición del dinero como medio general de cambio: el dinero suele ser, *por definición,* aceptable, y –véase la siguiente nota al pie– en los sistemas capitalistas plenamente establecidos es obligatoriamente aceptable como *curso legal.*

32 Obsérvese que cuando *se prohíbe* a los particulares que poseen bienes vender a quien tenga el dinero para comprar lo que ofrecen en venta, el dinero se asemeja más a un boleto de la primera forma de economía (aquella en que los administradores carecen de discrecionalidad) precisamente porque hay una garantía de derechos civiles: no se puede, ahora, discriminar en forma tiránica.

civil. En realidad, en una economía de mercado, la libertad de acceder a los bienes no la decide el Estado sino quienes son dueños de los bienes, cuyas decisiones son respaldadas por el Estado. De todas formas, en una economía de mercado en que la libertad de acceso a los bienes depende, en gran medida, del dinero, aunque la estructura del organismo multipersonal que otorga y niega esa libertad sea más compleja que su contraparte (el Estado y sus funcionarios). En ambas sociedades, los dueños de los bienes (los particulares y/o el Estado) deciden lo que yo soy libre de hacer; y en una economía de mercado, el hecho de que los dueños de los bienes decidan lo que yo soy libre de hacer casi equivale a que lo haga mi dinero, por las propensiones típicas que tienen (sistemáticamente)[33] los propietarios de bienes.

El dinero, o la falta de dinero, conlleva relaciones sociales de libertad y de privación de libertad. Por supuesto, la libertad es un recurso, pero no un recurso como la fuerza o la inteligencia. Como dijo Karl Marx, es "poder *social* en forma de una cosa",[34] pero no es *en sí* una cosa, como un destornillador o un encendedor, porque el poder social no es una cosa (si por la palabra "cosa" entendemos un objeto material). Si cambiamos diez monedas de una libra por un billete de diez libras, obtenemos una cosa distinta de la que teníamos antes, pero la misma cantidad de dinero. Tenemos la misma libertad para viajar, comprar bienes y servicios, etc., los mismos derechos sociales, las mismas perspectivas de no interferencia que teníamos antes (o casi las mismas: puede ser que el conductor del autobús que esté dispuesto a recibir la

33 Véase la nota anterior.

34 La afirmación de Marx figura en este párrafo, que analicé en mi obra *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa,* (Cohen, 1978b: 124-125): "Mientras menos poder social tenga el medio de cambio [...] mayor será el poder de la comunidad que mantiene unidas a las personas, la relación patriarcal, la comunidad de la antigüedad, el feudalismo y el sistema de gremios. [En la economía de mercado] cada persona tiene poder social en la forma de una cosa. Si se priva a esta cosa del poder social, se lo habrá dado a personas para que lo ejerzan sobre personas" (Marx, 1973: 157-158).

moneda de una libra se niegue a cambiar el billete de diez y nos obligue a bajar del vehículo).

El dinero es un poder social en un sentido diferente del de la fuerza muscular, por ejemplo. Desde luego, lo que uno puede hacer con la fuerza muscular depende de normas sociales y de estructuras materiales creadas a nivel social –tales como caminos y puertas y escaleras–. Pero, por el contrario, el dinero (en contraposición al oro) no es algo material como la fuerza muscular (y el oro) cuya importancia afecta la sociedad, sino que es en esencia social. El dinero ni siquiera necesita adoptar una forma tridimensional: puede consistir en anotaciones en una computadora (véase la sección 4) y, en principio, podría ser incluso menos material. Si todo el mundo tuviera excelente memoria y todos fuéramos respetuosos de la ley, y la información fluyera rápidamente de una persona a otra, el dinero podría adoptar nada más que la forma de un conocimiento común de los derechos de las personas.[35] La razón de ser del dinero es superar la interferencia en el acceso a los bienes que de lo contrario va a prevalecer: esto no es verdadero para, por ejemplo, la fuerza muscular, pese a que, si es mucha, permite acceder a bienes cuando se interrumpe el orden social.

El hecho de que los boletos definen la estructuración social de la libertad queda de manifiesto en la economía estatal. Lo que sostengo es que, en una economía basada sobre la propiedad privada, el dinero lo hace casi en la misma medida, aunque en forma menos manifiesta, ya que, a diferencia de un boleto de valor equivalente, mi billete de cinco libras no lleva escritas las libertades que confiere. Uno de los propósitos del presente trabajo es dejar en claro que el dinero otorga casi tanta libertad como esta clase

35 Por tanto, discrepo de la afirmación de John Searle (1995: 35) de que "el dinero debe adoptar alguna forma material", salvo que –algo que dudo– la basara sobre algunas limitaciones de los poderes cognitivos o morales de las personas. (Obsérvese que incluso si los estados mentales fueran estados intelectuales, en el caso hipotético esbozado en la frase a que se agrega esta nota, el dinero no *adopta la forma* de estados intelectuales.)

de boleto. Sólo los déficits en conocimientos y capacidad cognitiva me impiden saber qué libertades representa un billete de cinco libras. Mentes más poderosas que las nuestras podrían observar este billete y decirnos qué disyunción de conjunciones de acciones nos permite hacer.

Obsérvese que no he sostenido que una economía sea más atractiva que la otra. Muchos preferirán la economía monetizada, basada en la propiedad privada, en la que mi libertad no depende de manera tan inmediata del Estado sino de las decisiones que adopten otras personas que cuentan con el respaldo del Estado.[36] Pero esto no influye en mi argumento de que, en la economía monetizada, lo que depende de esas decisiones *es* precisamente mi libertad.[37]

Así, lo que quiero decir es que la protesta de la izquierda contra la pobreza *es*[38] una defensa de la libertad y, más específicamente, una protesta contra la extrema falta de libertad de los pobres en la sociedad capitalista y en favor de una distribución tanto más equitativa de la libertad.[39]

36 A menudo se piensa que las economías capitalistas son superiores a las economías controladas por el Estado *sólo* porque en las primeras hay una mayor dispersión de la propiedad. Sin embargo, por la misma razón, una economía de mercado socialista, en que la dispersión de la propiedad es mucho mayor y, por lo tanto, en que hay mayor libertad, es aún mejor. En realidad, todavía hay mucho por decir acerca de esos dos perfiles del argumento: estas son sólo aproximaciones preliminares. Sin embargo, para equilibrar la discusión, dejo constancia de la tesis anticapitalista del socialismo de mercado, y la planteo junto con la tediosamente familiar tesis capitalista contraria al control del Estado.

37 Tal vez llame la atención que, mientras los liberales consideran liberadora la distribución con dinero –al contrario de una distribución por estatus o poder político– se ocupan de negar, tal como hemos visto, que el dinero sea una forma de libertad.

38 Contrariamente a lo que afirma Berlin en los textos aludidos aquí en las pp. 122 y 134.

39 En mi opinión, H. L. A. Hart estaba equivocado al hablar de “los marxistas cuya *identificación* de la pobreza con la falta de libertad confunde dos males diferentes” (Hart, 1984: 77; el destacado pertenece al original). Una diferencia entre la pobreza y la falta de libertad se sigue de restricciones estipuladas acerca de los usos de “libertad” y “ausencia de restricciones”, que Hart introduce en el párrafo en

VI

Los argumentos y las conclusiones de este artículo son de carácter conceptual. No se ha defendido ni sostenido ninguna afirmación normativa, si bien me he permitido plantear algunas afirmaciones conceptuales en un tono claramente normativo.

Algunas personas responden a esto lamentándose de que, debido a su carácter puramente conceptual, no se establecen conclusiones normativas. Entonces, ¿por qué tiene importancia?

La respuesta es que las afirmaciones conceptuales suelen ser premisas fundamentales de los argumentos que conducen a conclusiones normativas, y el avance de la derecha desde la proposición 1 hacia la 5 es un ejemplo al respecto. Ese importante argumento normativo cae por tierra cuando se demuestra que su subconclusión conceptual decisiva, la proposición 3, es falsa, como ha resultado aquí. Y esta manera de contrarrestar los argumentos normativos suele ser más eficaz que confrontarlos en forma normativa, lo que tan a menudo lleva a un punto muerto.

Algunas de las personas ante quienes leí este trabajo tienen razón al señalar que no demuestra que la derecha debe abandonar sus preferencias políticas, dado que siempre pueden reformularlas sin usar el lenguaje de la libertad. Eso es cierto, pero, si no me equivoco, la derecha no pierde de hecho la capacidad de seguir las políticas con las que están de acuerdo, sino un *argumento* para aquellas políticas basadas sobre el valor de la libertad. El contraargumento que he ofrecido no logrará separar a los "libertarios" más acérrimos de su postura política, *pero eso es precisamente porque, a pesar de su retórica, no les importa la libertad o la ausencia de restricciones como tal.*[40] Pero otros, que no son "libertarios" acérrimos,

---

cuestión, y que se corresponde, sin problema, con sus propósitos intelectuales perfectamente legítimos. Pero no tenía ninguna razón para aplicar esas restricciones en oposición a los usos marxistas de estos dos términos.

40 No dudo de su convicción de que les importa la libertad, pero eso ocurre porque confunden libertad con autopropiedad (véase Cohen, 1995: 67-68 y cap. 10).

sí se ocupan de la libertad y se ven atraídos por la postura de la derecha porque esta parece tener la libertad de su lado. Son esos “votantes indecisos”, y no los devotos de la izquierda o la derecha, quienes representan el electorado cuya opinión política es más probable que se vea afectada por este trabajo.

Ahora, permítanme hacer algunos comentarios más generales sobre la actitud de la derecha respecto de la interferencia, no en relación con el dinero en especial, sino en relación con la propiedad privada en general.

La derecha afirma que se opone a la interferencia, *como tal*, pero en realidad no se opone a la interferencia *como tal*. Se opone a la interferencia en el derecho de propiedad privada, pero apoya la interferencia en el acceso de los pobres a esa misma propiedad privada, y por consiguiente no puede defender el derecho de propiedad invocando el valor de la libertad, en el sentido de no interferencia.[41] Sobre la base de una aversión de principio a la interferencia, la derecha no puede defender la propiedad privada del agravio que representa la pobreza recurriendo a la conocida táctica que he procurado desvirtuar aquí.

Sé que muchos se quedarán atónitos, y algunos se indignarán, por lo que estimarán una osada equiparación de la interferencia *ilícita* en la propiedad privada (como la violación de domicilio) con la interferencia *legalmente justificada* en aquellos que la infringen o violan de alguna manera. Pero, una vez más, no consiste en un planteo normativo: aquí nada se dice directamente de la moralidad de proteger la propiedad privada en comparación con la moralidad de violar la propiedad privada.

Algunos filósofos han interpretado las palabras como “libertad” y “libre”, entre otras, de dos maneras contrapuestas. De acuerdo con una interpretación, puede decirse que *A* está privado de

41 Véase la nota 20. (Sin duda, la derecha también se opone a otras interferencias, como la interferencia en la seguridad de la persona y en la libertad de palabra, entre otras, pero estas adiciones opcionales al pensamiento de derecha están fuera de discusión aquí.)

libertad (provisoriamente) siempre que *B* logre interferir con su acción y, por consiguiente, sean cuales fueren los derechos de que disfrutan o carecen *A* y *B*. Si la "libertad" se entiende en un sentido como este, que pasa por alto los derechos, queda claro como el agua que un funcionario policial legítimo priva de libertad al violador de la propiedad. A la inversa, y contradiciendo abiertamente el lenguaje ordinario, la interferencia de *B* en *A* puede interpretarse en el sentido de que esta disminuye la libertad sólo cuando *A* tiene el derecho moral a hacer lo que hace y/o *B* no tiene el derecho moral a detenerlo.[42] Pero esta interpretación de la libertad, tan basada sobre los derechos, sea o no por lo demás aceptable,[43] torna imposible defender la legitimidad de la propiedad privada aludiendo a la libertad, ya que, de acuerdo con este punto de vista de la derecha que hace tanto hincapié en los derechos, no puede decirse lo que *es* (lo que podría llamarse) libertad hasta que se haya establecido (necesariamente sobre la base de razones distintas de la libertad) si la propiedad privada es o no legítima moralmente.

Por ende, ni la interpretación de la libertad más basada sobre los derechos ni la desconectada de ellos permiten justificar la propiedad privada mediante una relación conceptual entre la propiedad privada y la libertad. Así, no quedan excluidas las defensas basadas sobre argumentos empíricos que hacen una referencia crucial a la libertad (definida independientemente de los derechos). Sin embargo, en mi opinión, nadie ha logrado presentar esa justificación empírica con éxito, lo cual constituye una razón por la cual el mal argumento conceptual que relaciona la propiedad privada

42 Nótese que la diferencia entre los conceptos de la libertad con carga moral y sin carga moral no es la misma que la distinción entre la libertad legal y la libertad efectiva, que se hizo anteriormente aquí, en las pp. 126-128.

43 Cuando digo más arriba que es contrario al lenguaje cotidiano, lo que quiero decir es que no es aceptable, pero en este caso la cuestión de la aceptabilidad, sobre esa o cualquier otra base, es totalmente secundaria (véase Cohen, 1995: cap. 2, sección 3e.)

con la libertad es tan popular entre los defensores del sistema capitalista.[44]

En efecto, si no en intención, el argumento criticado en el presente trabajo genera, en forma ilícita, un cortocircuito en las complejas cuestiones empíricas. En general, en conjunto, es demasiado ligero y desacredita a los defensores del mercado capitalista que lo usan. Pero su propia debilidad reduce la victoria que su derrota representa para los críticos del capitalismo de mercado, dado que es poco probable suponer que lo único que puede decirse respecto de la relación entre el capitalismo de mercado y la libertad es lo que este argumento afirma.

Para ver dónde debe situarse el debate real, volvamos a lo que discutimos en la nota 25, donde la compañía aérea restringe la libertad del pasajero sin pasaje de la misma manera en que el gobierno lo hace con aquel que no tiene pasaporte. No hay razones para modificar ese criterio, pero sin embargo hay una diferencia entre las prevenciones originadas en el Estado y aquellas privadas, que cualquier evaluación sobria y detallada acerca del capitalismo y la libertad debe señalar. Y la diferencia es que cuando el gobierno concede libertad de viajar a *A*, como resultado ningún *B* pierde una significativa libertad: la distribución de pasaportes no es la distribución de un bien que escasea. Al otorgar un pasaporte, el gobierno elimina una barrera para una persona, y no construye una para otra persona.

De este modo, aquello que puede sostenerse para el gobierno y el pasajero respecto de los pasaportes se opone a lo que puede sostenerse para la compañía aérea (ya sea privada o no) y el pasajero respecto de los boletos. Dado que el avión tiene un número limitado de asientos, dar un asiento a una persona significa no

44 Además, existe un argumento, apoyado por la derecha y articulado por Jan Narveson (1998: 3 y ss.), según el cual el régimen de la propiedad privada no puede defenderse como *constitutivo* de un dominio de libertad, sino como *resultante* de ejercicios de libertad en un estado de naturaleza previo a la propiedad privada. Refuto ese argumento en Cohen (1998: 60-67), al demostrar que este no considerar la privación de libertad que sufren aquellos que no se apropian de bienes privados.

dárselo a otra. O bien, si a todos les apasiona volar, dar asientos a todos significa, de todos modos, negar la libertad de acceso a otros bienes para ellos, dado que en general los recursos son limitados. Esto no hace que sea falso que una persona que no puede pagar un boleto carezca de libertad, pero sí significa que los partidarios de la libertad no pueden proponer la abolición de los boletos aéreos de la misma manera en que podrían pedir la abolición de los pasaportes.

Entonces, el tema real –que el argumento de la derecha elude ilícitamente, y que se sugirió en el cuarto párrafo de la sección II– es de qué manera debe distribuirse la libertad donde la finitud de recursos inevitablemente la limita. La afirmación de que, ante la finitud de recursos, el capitalismo de mercado es óptimo para la libertad no ha sido demostrada. Pero la crítica de dicha afirmación no se logra al rebatir el argumento generador de cortocircuitos que aquí se ha refutado.

APÉNDICE. JONATHAN WOLFF, LA LIBERTAD Y LA AUSENCIA DE RESTRICCIONES

En "Freedom, Liberty, and Property", Jonathan Wolff (1997) propone que tanto la izquierda como la derecha se extralimitan en sus afirmaciones respecto de la libertad [*freedom*] y la ausencia de restricciones [*liberty*]. En una primera aproximación, sostiene, la izquierda tiene razón en cuanto a la libertad pero se equivoca sobre la ausencia de restricciones, mientras que la derecha tiene razón en cuanto a la ausencia de restricciones pero se equivoca sobre la libertad. Sin embargo, eso es sólo en el abordaje inicial, dado que "libertad" y "ausencia de restricciones", en el uso cotidiano, no siempre obedecen a las definiciones parcialmente estipulativas que ofrece Wolff de esos términos en la búsqueda de su afirmación. Para decirlo con mayor claridad, "libertad" puede entenderse como "posibilidad real" y "ausencia de restricciones" puede entenderse como "permisibilidad". La izquierda se preocupa por la posibilidad real y niega, correctamente, que la per-

misibilidad la otorgue; la derecha se preocupa por la permisibilidad y niega, correctamente, que esta implique una posibilidad real. Estas negaciones son equivalentes lógicamente, por lo que la izquierda y la derecha están en lo correcto acerca de la misma cuestión. Pero la izquierda se equivoca al asimilar todo lo importante que tal vez signifique "ausencia de restricciones" como una concepción plausible de la libertad como una posibilidad real; y la derecha se equivoca al asimilar todo lo importante que tal vez signifique "libertad" como una concepción plausible de la ausencia de restricciones como permisibilidad.

No puedo aceptar el argumento de Wolff; según este, yo (junto con otros filósofos de izquierda) desatiendo las verdades conceptuales sobre lo que él llama "ausencia de restricciones". Para mí, la parte conceptual de la crítica que Wolff hace de la izquierda tiene varios defectos; pero aquí no hay espacio para dedicarnos a ese tema y, de todos modos, no es el tema más importante.[45] La siguiente pregunta es más importante: ¿por qué debe *preocuparnos* (lo que Wolff llama) *ausencia de restricciones* cuando no se corresponde con (lo que Wolff llama) *libertad*? ¿Por qué debería la mujer de mi ejemplo preocuparse por no tener restricciones para ir a Glasgow (sólo porque la actividad de ir a Glasgow como tal no está prohibida legalmente), cuando no es (como Wolff reconocería) libre de hacerlo (cuando no es una "posibilidad real" para ella)?

Wolff presenta tres supuestas razones (Wolff, 1997: 356) para mi preocupación por la ausencia de restricciones[46] que no puedo aprovechar, preocupación que tengo pero no está acompañada por una libertad correspondiente. Sin embargo, de modo más revelador, todas estas razones que aduce Wolff son razones para preocuparse *por completo* por una libertad que de una u otra manera se relaciona con la ausencia de restricciones. Ninguna es una razón para preocuparse por la ausencia de restricciones *más* que por una libertad que está relacionada con ella y, aún

45 Aquellos que estén interesados en mi exposición sobre los errores específicamente conceptuales de Wolff pueden recibirla a pedido.

46 A lo largo de este apéndice, utilizaré "ausencia de restricciones" y "libertad" tal como las define Wolff.

más, ninguna es una razón para preocuparse por la ausencia de restricciones que *yo* tengo *ahora*. Todas son razones para preocuparse por completo por la ausencia de restricciones debido a la libertad, pero simplemente no a causa de la libertad que me garantiza 1) *a mí* 2) *ahora*.

La primera razón que aduce Wolff es que puedo "disfrutar de vivir en una sociedad de diversidad y tolerancia, donde se permite una amplia variedad de comportamientos", pero dicha diversidad deseable sobreviene sólo si otros son capaces de usar la libertad en cuestión, es decir, sólo si la falta de restricciones genera, de hecho, libertad, aunque no sea a mí. En esta primera razón, me preocupo por una ausencia de restricciones que no soy libre de ejercer porque otros que la tienen *sí* tienen esa libertad, y por lo tanto la sociedad presenta una diversidad deseable. Dadas las causas por las cuales debe preocuparme esta ausencia de restricciones, me interesaría por ella de la misma manera aunque no la tuviera: me preocupa *mi* ausencia de restricciones sólo porque es un *signo* de que los demás la tienen (ya que esta es igual para todos en una sociedad regida por la ley) y lo bueno de eso es que algunos de ellos tendrán la libertad correspondiente, lo cual es bueno por la diversidad que se sigue de ella.

La segunda razón que Wolff aduce es que "puedo agradecer el hecho de que [...] las personas que me importan" hallen "permisible y posible" determinado comportamiento. Sin embargo, una vez más, el valor que me alegra que ellos disfruten es la libertad que, en su caso (aunque no en el mío), les da la ausencia de restricciones. Conforme a esta segunda razón, entonces, de manera más directa que en la primera, me intereso por una ausencia de restricciones sin libertad, que tengo porque los demás también la tienen, y *ellos* gozan de una libertad relacionada (cualesquiera sean las consecuencias adicionales, como la diversidad, que puedan tener). Y también me preocuparía por ella aunque *yo* no la tuviera.

Por último, dice Wolff, puedo valorar mi ausencia de restricciones sin libertad incluso si en el presente no puedo aprovecharla, porque tal vez sea capaz de aprovecharla más adelante. Sin embargo, esa no es razón para valorarla *ahora*: es una razón para valorarla en el futuro, en la presunción de que persistirá. Por

ende, como ya dijimos, respecto de las tres razones aducidas por Wolff, la ausencia de restricciones es importante aquí debido a la libertad. En la tercera razón, me preocupo por la ausencia de restricciones ahora, a pesar de no contar en este momento con la libertad correspondiente, porque puedo querer –y tener– una libertad correspondiente más adelante. En ese caso, me preocupa mi ausencia de restricciones *actual* sólo porque es una *señal* de la (probablemente) futura ausencia de restricciones (tal como, en los otros dos casos, me preocupo por *mi* ausencia de restricciones sólo porque indica que otros en cuestión también la tienen). Al tener en cuenta sus limitaciones, no me preocupa en lo más mínimo la actual ausencia de restricciones como tal, y sí me interesa la futura ausencia de restricciones mencionada tan sólo porque puedo querer que esté vinculada a una libertad futura.

Entonces, ninguna de las razones que Wolff ofrece para preocuparse por la ausencia de restricciones a la que no puedo aprovechar (ahora) son razones para interesarse por ella cuando no hay libertad. En los tres casos, me preocupo por la ausencia de restricciones *a causa de* la libertad. Tal como lo presenta Wolff, esta importa sólo por las libertades a las cuales conduce en determinadas situaciones.

De todos modos, creo que, en efecto, la ausencia de restricciones de Wolff tiene una importancia independiente, que no se relaciona en forma directa con la libertad wolffiana, ni ninguna otra, ni se vincula de ninguna manera con lo que *naturalmente* (en oposición a la forma wolffiana) debemos decir que podemos hacer sin restricciones.[47] En mi opinión, la ausencia de restricciones que Wolff plantea, además de su promesa de libertad wolffiana, es un *insulto al estatus de las personas* cuando determinados actos les están prohibidos, sin que importe si la permisibilidad de esas acciones generaría una libertad correspondiente a esas personas (véase Pogge, 2002).[48] Así, por ejemplo, imaginemos que no ten-

47 Desde luego, decimos: “Los convictos que escaparon están en libertad”. Eso contradice los requisitos fijados por Wolff.

48 Cohen agregó esta referencia después de que este trabajo fuera publicado en línea en 2001 en la *Revista Argentina de Teoría Jurídica*. [N. de E.]

go, y seguiré sin tener, ganas de viajar a Australia y que no tengo, ni jamás tendré, el dinero necesario para hacerlo. De todos modos, consideraría un insulto que el Estado me prohibiera viajar a Australia (ya sea en Canadá o Australia, aunque los insultos puedan tener distinto valor y/o peso en los dos casos). Por consiguiente, mi ausencia de restricciones, tal como la plantea Wolff, para viajar a Australia me preocupa, independientemente de que yo sea libre de hacerlo, en sentido wolffiano. Por ejemplo, si fuera libre de hacerlo mediante la falsificación del pasaporte, de todos modos podría lamentar que lo que era libre de hacer fuera algo que (oficialmente) no podía hacer debido a restricciones. (Es importante agregar "oficialmente" debido a la distinción entre la definición de "ausencia de restricciones" que Wolff da y su uso en el discurso cotidiano. Alguien podría decir: "a pesar de las prohibiciones del Estado, no tienes restricciones para viajar a Australia, ya que puedo falsificar una visa para ti").

Entonces, la *auténtica* razón para preocuparse por la ausencia de restricciones cuando esta no va acompañada por ninguna libertad es que su falta (aún) constituye un insulto a mi dignidad, una disminución de mi estatus. Pero eso *nada* tiene que ver con preocuparse por la libertad como tal. (En cambio, está relacionado con el interés por quienes intentan restringir mi libertad y sus razones para hacerlo.)

Entonces, ¿por qué prohibirme el acceso a, por ejemplo, Glasgow es peor si lo hace el Estado que si lo hace la compañía ferroviaria? Porque lo primero implica un juicio acerca de mi estatus y lo segundo no. Es por eso que la condición de inadmisible, legislada por el Estado, me interesa *de forma muy peculiar*, sin importar si me quita o no mi libertad. Cuando el Estado me prohíbe hacer algo que nadie debería tener prohibido hacer, busca privarme de mi libertad de una manera en que nadie debe ser privado de su libertad. Y de ese modo insulta mi estatus, en una forma en que no lo hace una compañía que no me dará *gratis* sus bienes.

5. Los trabajadores y la Palabra
Por qué Marx tenía derecho a creer que tenía razón

Si bien se mostró muy atento al carácter ideológico de los sistemas de ideas con los que no simpatizaba, Marx fue totalmente ciego a los elementos ideológicos presentes en el suyo. Pese a esto, el principio de interpretación subyacente a su concepto de ideología es perfectamente general. Resulta obvio que no podemos afirmar que lo demás es ideología, que sólo nosotros nos paramos en la roca de la verdad absoluta. Las ideologías laboristas no son mejores ni peores que otras.
JOSEPH A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*

Un argumento por todos conocido, y decisivo desde el punto de vista de la ciencia burguesa, contra la verdad del materialismo histórico, (es el de que este) tiene que aplicarse a sí mismo.
GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*

En el presente artículo, querría defender a Karl Marx del tipo de acusación muy bien ejemplificado por el fragmento de Schumpeter citado. El argumento que me propongo refutar aquí pertenece a una clase cuyos integrantes comparten una estructura formal común. Dichos argumentos se emplean para refutar a muchos teóricos, entre ellos Marx. Lo que estos teóricos tienen en común es que intentan dar cuenta del funcionamiento del pensamiento humano por medio de explicaciones que podríamos llamar "reduccionistas", ya que terminan por atribuir al pensamiento humano un estatus más bajo del que le otorgan

quienes no comparten dicha teoría. Esa degradación del pensamiento humano se debe a que estos teóricos no lo consideran principalmente un esfuerzo por llegar a la *verdad*, en el sentido habitual de la palabra. Su objeción adopta la forma de un argumento *tu quoque*: un teórico no puede afirmar la validez de sus propias perspectivas, dado que eligió dudar de que sea conveniente o correcto analizar distintas perspectivas según su validez. El argumento del objetor se desarrolla de la siguiente forma:

1. Según usted, los procesos de pensamiento humano tienen un estatus menor que el que tendimos a atribuirles. En especial, usted sostiene que es inadecuado y/o imposible evaluar su verdad o falsedad.
2. Sin embargo, su teoría también es una serie de pensamientos humanos.
3. Por tanto, debe tener las propiedades que usted atribuye al pensamiento humano en general.
4. Por ende, no puede plantearla tal como la planteó, a modo de candidata a la verdad.
5. En síntesis, el carácter de su propia teoría le impide plantearla.

Un buen ejemplo de una teoría a la cual suele plantearse este tipo de objeción es el relativismo, esa doctrina según la cual aquello verdadero para una persona puede resultar falso para otra; la verdad y la falsedad no son propiedades de las proposiciones, sino de las proposiciones tal como las sostienen esta persona o la otra, donde que *p* sea verdadera para *X* no implica que *p* sea verdadera para *Y*, y donde que *X* crea que *p* es verdadera implica que *p* es verdadera para *X*. Quien plantea la objeción señalaría que no tiene razones para considerar que esta teoría de la verdad es verdadera para nadie excepto para quienes la sostienen. Tal vez para usted sea cierto, diría, pero yo no lo creo. Y, en función de sus propios principios, usted no puede impedir que yo refute de esta forma su teoría.

Otra víctima del argumento *tu quoque* es aquella versión del pragmatismo que sostiene que una proposición es verdadera si y sólo

si resulta útil creer en ella o, dicho de otro modo, que en realidad las proposiciones no tienen valor de verdad, sino sólo valor de utilidad. La objeción natural a esto es que sólo se aceptará el pragmatismo si se demuestra *su* utilidad, que su utilidad sólo puede demostrarse si se logra señalar la utilidad de creer en la utilidad del pragmatismo, y que esta última proposición sólo puede ser sostenida si se demuestra que es útil creer que es útil creer que el pragmatismo es útil, y así hasta el infinito; de modo que, si bien no se lo ahoga en sus propios principios de manera tan inmediata como al relativismo, el pragmatismo encuentra en los suyos el impedimento para volverse una teoría cuya verdad alguien pueda sostener. Se puede proponer esta teoría, pero no hay posibilidad alguna de defenderla con éxito.

Tal como se los esbozó en los párrafos previos, el relativismo y el pragmatismo resultan teorías débiles y poco interesantes, y no conozco a filósofo digno de mención que haya planteado una u otra en forma tan laxa. Por ende, tal vez nadie se sorprenda de que dichas formulaciones parezcan tan vulnerables a los ataques del argumento *tu quoque*. Pero esta forma de argumento también se usó contra teorías elaboradas, de ilustre prosapia. Una de estas teorías tal vez se reconoce en cierta línea del pensamiento freudiano. No es posible caracterizarla como una perspectiva sólida y consistente en el propio Freud, pero está incluida en su corpus y ciertamente recibe un gran apoyo de algunos de sus seguidores. Se trata de la teoría según la cual las personas que dicen estar en busca de la verdad en realidad sólo están sublimando necesidades insatisfechas, gratificando una disposición voyeurística o actuando bajo el influjo de una neurosis que carece de cualquier pretensión de verdad. La respuesta a esto sería que así los freudianos no pueden afirmar de sí mismos que investigan de manera desapasionada la psicología del conocimiento o que llegan a revelar algún tipo de verdad al divulgar sus resultados.

Observaciones similares podrían plantearse contra la psicología conductista de tipo fisiológico y también contra conductistas más radicales, como B. F. Skinner. Los primeros tratan los pensamientos como procesos fisiológicos cerebrales; los segundos, como un conjunto de respuestas conductuales a los estímulos; y dentro de

sus respectivos campos hay algunos investigadores que llaman a dejar de lado la noción de verdad a la hora de caracterizar la naturaleza del pensamiento. La respuesta a ellos sería: ¿por qué *yo* debería prestar atención a *su* proceso cerebral? ¿Y por qué debería guiarme por aquello que usted fue llevado a decir? De hecho, en el segundo caso, el de Skinner, incluso podríamos contestar: ¿por qué debería permitir que me condicione a pensar igual que usted?

No me interesa señalar aquí la falacia del argumento *tu quoque*. No voy a discutir el argumento en sí. Mi disputa es con quienes lo usan con ímpetu tan indiscriminado que a menudo lo aplican mal, ya que suelen recurrir a él guiados por el deseo de no detenerse a considerar en detalle la teoría que atacan. Lo que muchas veces vuelve irrelevante este ataque es que el teórico planteó un estatus de excepción para su teoría. Una vez hecho esto, desaparece la premisa crucial del crítico: "*Todos* los procesos de pensamiento humano tienen las mismas características que indica la teoría". El teórico puede evadir este argumento afirmando, sencillamente, que la teoría no forma parte de las ideas que deben tratarse del modo en que su teoría trata las ideas. Así, el crítico está en todo su derecho de exigir que el teórico defienda la afirmación de que su teoría disfruta de una inmunidad especial. Con esto, la *refutación* que pretende el *tu quoque* se transforma en un *desafío* y, en vez de cerrar la discusión acerca de esa teoría, el crítico consigue abrirla, de manera potencialmente fructífera. En vez de ofrecer un argumento equivocado, plantea la pregunta correcta. A continuación veremos de qué manera se plantea esta pregunta en el caso de la teoría de Karl Marx y cómo imaginamos que podría haberla contestado.

La acusación *tu quoque* contra Marx se aplica al modo en que procuró explicar las teorías sociales de los pensadores anteriores a él. Al considerar cada caso, al preguntarse por qué Platón dijo lo que dijo en *La República*, por qué Tomás de Aquino pensó lo que pensó acerca de la sociedad y el gobierno, por qué Hobbes sostuvo lo que sostuvo y qué lo llevó a tener las diferencias que tuvo con Locke, Marx

respondió estas preguntas identificando a cada pensador como el representante intelectual de una clase determinada, y llamó a sus teorías "ideología" de su clase. Para que un pensador sea un representante intelectual de su clase, deben cumplirse dos requisitos: 1) su teoría debe servir a los intereses de su clase, en el sentido que –si logra aceptación general– permitirá que dicha clase prospere, consiga tener el poder o proteja el poder que tiene. 2) Los integrantes de dicha clase deben sentirse atraídos por la teoría; debe parecerles natural creer en ella. Esto no quiere decir que deban reconocer en ella lo que realmente es: un arma creada para que la usen. Por el contrario, la teoría de Marx requiere que los miembros de determinada clase no consideren su ideología como algo particularmente apropiado para sus necesidades y aspiraciones. Las ideas de sus representantes deben parecerles plausibles siempre que se dispongan a reflexionar sobre el hombre y la sociedad, incluso cuando no tengan en mente sus intereses de clase. Según Marx, todas las teorías sociales interesantes y significativas tienen este velado carácter de clase. Por ende, no son lo que pretenden ser –resultado de un esfuerzo libre de prejuicios por llegar a la verdad–; antes bien, debe entendérselas como discursos que expresan y sostienen determinados intereses de clase, y por eso Marx las llama "ideologías", término que emplea con la connotación de "error" e "ilusión".

En esta instancia, el crítico sostiene haber encontrado una incoherencia en la concepción planteada. Podemos imaginarlo como si se dirigiese a Marx de la siguiente manera: su teoría, la teoría con que acaba de explicar la teoría social, es en sí misma una teoría social. Por lo tanto, representa los intereses de determinada clase; en efecto, los de la clase trabajadora. De esto se sigue que su teoría tiene las mismas características que usted atribuye a las teorías influidas por los intereses de clase. Es el reflejo ideológico de la clase trabajadora. Encarna el tipo específico de falsa conciencia al cual son propensos los hombres trabajadores. Su papel fue el de articular esta conciencia. Por ende, tiene prohibido considerar su trabajo como una producción científica genuina.

No cabe duda alguna de que Marx se habría sentido obligado a responder esta imputación. Probablemente habría comenzado por aceptar que su doctrina, en efecto, expresa los intereses del

proletariado. Sin embargo, habría señalado que la situación del proletariado posee características únicas que aseguran a su representante intelectual la posibilidad de generar una teoría que no sea una ideología, características que le aseguran encontrarse en posesión de una conciencia de la realidad correcta y no ilusoria. La posición en que están los trabajadores les confiere un acceso privilegiado a los hechos de la realidad en general y de la sociedad en especial. Sus circunstancias de vida y de lucha los acercan a la Palabra, a la verdad misma. Esto autoriza la postura científica de su representante intelectual. Los trabajadores están destinados a la Palabra, y viceversa; y el estatus científico del marxismo es resultado de ese destino.[1]

1 En su ensayo "El cambio de función del materialismo histórico", Georg Lukács responde a esa crítica de un modo que supone una importante diferencia respecto del aquí esbozado, y también él cree hablar por Marx. Cree que Marx podría juzgar su propia doctrina del modo en que juzgó las mejores obras de economía política, a la cual consideraba verdadera para su época, pero falsa cuando extendía sus asertos a la historia de la humanidad en vez de acotarlos a los hombres tal como habían accionado en el capitalismo temprano (véase Lukács, 1923). El ensayo de Lukács contrapone el marxismo vulgar, que según esa perspectiva extiende el materialismo histórico de modo análogamente ilegítimo. Lukács replica que los principios del materialismo histórico son muy difíciles de aplicar a las épocas precapitalistas.
No creo que la posición de Lukács tenga sustento en los escritos de Marx. Creo que de un modo llamativo el propio Lukács comete lo que Marx consideraba un error de los economistas burgueses. Toma la noción de economía en un sentido acotado, capitalista, y sólo de este modo logra acotar su alcance explicativo. Él mismo parece reconocerlo (véase Lukács, 1923: 247) pero no percibe la consecuencia de su utilización: esto lo aparta del materialismo histórico, en cuyo seno términos como "economía" y "producción" desde luego no se aplican de modo irrestricto, aunque ampliamente, ya que en términos generales las nociones permiten que Marx teorice acerca de la totalidad de la historia pasada, no sólo acerca del capitalismo, como haría Lukács. Por su parte, Lukács (1923: 239) cita como prueba para su discrepancia algunos enunciados de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* de Engels. Sin embargo, el uso que hace de estos había sido refutado de antemano por Plejánov (1956), durante su polémica contra K. I. Kareyev y otros. Por último, debo mencionar un tramo del primer volumen de *El capital* (Marx, 1909: 93, n. 2), que explícita

A continuación, me gustaría explicar y defender la respuesta que acabo de atribuir a Marx. Antes, sin embargo, permítanme aclarar qué es exactamente lo que defenderé. El argumento del crítico no intenta demostrar que la teoría de Marx sea falsa. Sólo le interesa demostrar que él no tiene derecho a considerarla cierta. Personalmente, creo que la teoría de Marx es válida en gran medida, pero en este artículo sólo me ocuparé de su derecho a considerar que tenía razón.

En el asunto que nos concierne, resulta importante diferenciar la posición de Marx de una actitud con la cual podría ser débilmente equiparada; esta puede asociarse, al menos en forma vaga, al nombre de Stalin. Los estalinistas también consideraban que las teorías formuladas y expuestas en nombre del proletariado eran ciertas. ¿Por qué? Porque el proletariado está destinado a ser la clase dominante y el vencedor final en la batalla de la historia. Y aquí comienza y termina el argumento estalinista. En el estalinismo, la verdad *se identifica* con cualquier teoría que contribuya al triunfo de los trabajadores. Esto supone una auténtica revisión de la noción de verdad, ya que se sostiene que no existe ningún punto de vista *objetivo* desde el cual sea posible considerar verdaderos los planteos del marxismo.

Este no es el sentido en que Marx considera ciertas las teorías que expresan los intereses del proletariado. Él nunca niega la posibilidad de un punto de vista objetivo. Por el contrario, afirma que ese punto de vista se corresponde con el del proletariado.

---

y decididamente rechaza el tipo de interpretación propiciado por Lukács.

Este autor también ataca a los marxistas vulgares por aprioristas y carentes de sutileza en su desarrollo de la categoría de base / superestructura. En esto, según creo, escribe en completa conformidad con Marx, pero no consigue trazar una distinción entre este problema y la cuestión del *alcance* de la teoría de Marx.

En estas notas a pie de página, me refiero a menudo al Lukács de *Historia y conciencia de clase*, ya que él tenía mucha asiduidad con los temas indagados en el presente estudio, aunque los trataba de un modo muy diferente, y tanto más motivador e interesante. A pesar de que no puedo adoptar su punto de vista, su trabajo me resulta admirable, demasiado para pasarlo por alto.

Marx no toma como punto de partida la noción estándar de verdad, según la cual son verdaderas aquellas proposiciones que se correspondan con lo que pueda observarse en el mundo, independientemente de los intereses de una persona o una clase. Para él, la situación del proletariado *hace que* su visión del mundo, a diferencia de la de cualquier otra clase, sea la correcta. Pero el argumento no comienza y termina allí, como en el caso de Stalin. Los trabajadores no se ven automáticamente en posesión de la Palabra por el mero hecho de ser trabajadores, sino porque al ser trabajadores poseen determinadas características que volverán muy probable que la tengan. Es una cuestión de hecho que sólo los proletarios tienen esas características; resulta una cuestión de hecho, por lo tanto, que se vean en posesión de la verdad. No es cuestión de definición, como en el caso de Stalin.

Esto significa que entre la premisa de que los trabajadores saldrán triunfantes de la lucha de clases y la conclusión de que sus puntos de vista –y por ende las teorías de Marx– son correctos existen, en el pensamiento de Marx, distintos vínculos que fundamentan la inferencia de una a partir de la otra. Mi objetivo es analizar dichos vínculos. Lo haré por medio de una serie de argumentos, todos tomados de Marx, aunque no todos hayan sido planteados por él con los propósitos con que los aplicaré en este caso. Esos argumentos ofrecen los pasos que faltan y que la actitud dogmática del estalinismo se niega a explicar. Su propósito es demostrar *tanto* que el modo en que el proletariado percibe el mundo resulta peculiarmente inmune a la ilusión, que la información le llega sin pasar por ningún medio distorsivo, *como* que en aquellos casos en que la información no es algo presente, sino algo que buscar, el proletariado se ve especialmente bien equipado para discernir la verdad.

El desafío que plantea el crítico es que una parte fundamental de la teoría social de Marx –su enfoque de la naturaleza del pensamiento social–, subvierte su propia doctrina. El único modo de abordar esta objeción consiste en remitir al crítico a fragmentos de la doctrina que deberían silenciarlo. Sin embargo, el crítico puede señalar que, dado que los argumentos ofrecidos son parte de la doctrina, forman parte de aquello que cuestionan. De insistir en esta tesitura,

se apresura a jactarse de la victoria. Ya vimos que, cuando es cuestión de discutir el argumento *tu quoque*, quien lo plantea no tiene derecho a decir que *no puede* haber nada en la teoría de Marx que esté exento de esta objeción. Y en ella hay cláusulas de excepción legítimas: son aquellas que a continuación procuraré demostrar.

Para que la investigación resulte productiva, es necesario aceptar una tesis marxiana: que los trabajadores llevarán a cabo una revolución exitosa. Difícilmente se siga de esta tesis que los trabajadores están en posesión de la Palabra. Lo que me interesa es mostrar la compleja vía por la cual Marx podría llegar a esta conclusión, una vez que su oponente, bien predispuesto, acepte la premisa.[2]

Los eslabones perdidos de la cadena argumental son cuatro. El primero es el más potente. De hecho, veremos que los otros tres resultan altamente inconclusos o bien que su fuerza depende de la del primer argumento.

Luego de presentar los cuatro argumentos, describiré y analizaré una perspectiva planteada por el teólogo estadounidense Reinhold Niebuhr. Según él, si los trabajadores efectuarán una revolución exitosa, deben estar bajo la influencia de ilusiones. Mi argumento consiste sostener, a partir de su hipótesis, que los trabajadores están en posesión de la verdad. Según Niebuhr, la premisa misma deja en evidencia que son ciegos a ella. Mi defensa de Marx concluirá con una refutación de la tesis de Niebuhr.

Paso ahora al primer argumento:

1. Para Marx, cualquier clase que hace una revolución actúa con el propósito de fomentar sus propios intereses materiales. Pero esa revolución no puede resultar exitosa a menos que reciba el bene-

2 En lo sucesivo, en algunos de los argumentos la aserción de que los trabajadores efectuarán una revolución exitosa no funciona como una premisa sino, por el contrario, como una dificultad que Marx debe superar. A veces esa afirmación puede ser usada por el crítico, otras por el propio Marx; eso motiva que la incluya en la discusión: sirve para situar el debate.

plácito y el apoyo de aliados provenientes de otras clases, que no se beneficiarán de ella. Por esto, una clase no alcanzará la victoria a menos que sus exponentes intelectuales logren propagar la idea de que los objetivos de la revolución tienen validez general y promueven no sólo los intereses de esa clase que inicia la revolución, sino los de la mayoría de los miembros de la sociedad. Así, para tomar un ejemplo que condicionó en buena medida el pensamiento de Marx, la burguesía hizo la Revolución Francesa con el propósito de liberarse como clase y emancipar al capitalismo de las limitaciones feudales. Pero se vio obligada a adoptar la consigna "Libertad, Igualdad y Fraternidad para *todos*" y así alcanzar el apoyo de las demás clases, necesario para el éxito de su iniciativa. Según Marx, la burguesía francesa triunfó porque

> [hubo] un momento de entusiasmo en que se asoció y mezcló con la sociedad en su conjunto, se identificó con ella y fue sentida y reconocida como *representante* de la [...] sociedad [...]. Sólo en nombre de los intereses generales de la sociedad una clase específica puede reivindicar la supremacía general (Marx, 1963a: 55-56).[3]

Esto no quiere decir que la burguesía francesa –o sus representantes intelectuales– hayan tendido una trampa artera al resto de la sociedad. No obraron con malicia al diseminar una doctrina falsa acerca de las intenciones de la revolución. Para convencer a los demás de la contundencia de sus ideas, se vieron obligados a plantearlas con pasión y vigor, y sólo pudieron hacerlo porque ellos mismos estaban persuadidos de que su propósito era el bienestar general. Hay una brecha entre los intereses de la clase revolucionaria y los de la sociedad en su conjunto; pero dicha

3 Hice un cambio inofensivo en el tiempo verbal de la primera oración, para adecuarla al presente contexto. Esta doctrina de revolución también puede encontrarse en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, tal como se expone en el siguiente pasaje citado en el artículo. Véase también Marx (1947); y una variación de esta concepción consta en Lukács (1923: 209-210).

clase debe negarse incluso a sí misma la existencia de esta brecha, ya que sólo así podrá salir al encuentro de sus metas con la resolución necesaria para alcanzar el éxito. De esta forma, para consumar su proyecto revolucionario, una clase debe sucumbir a la ilusión.

Aquí encontramos la creencia de Marx de que los seres humanos sólo se sentirán motivados a realizar una acción de significación histórica mundial si los inspira la proclama de ideales universales.[4] Esto quiere decir que los intereses sectoriales deben creerse defensores de la humanidad en su conjunto para poder actuar de manera revolucionaria. Pero esta pretensión no es hipócrita. La hipocresía en una escala semejante está más allá de la capacidad de los hombres, pero el autoengaño no. De esta forma, citando nuevamente a Marx, los hombres de la burguesía

> encontraron [...] el autoengaño que necesitaban para ocultarse a sí mismos las limitaciones burguesas del contenido de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica (Marx, 1963b: 248).[5]

4 Esto sugiere un contraste con Hegel. Este último afirmaba en su *Introducción a la filosofía de la Historia* que "nada grandioso [...] se llevó a cabo sin pasión", y la razón debe usar con astucia la pasión para ponerse de manifiesto. Según Marx, la pasión (interés) es históricamente impotente si no cuenta con la ayuda de la razón y con la sujeción de algún ideal. Pero incluso en Marx el interés económico que se vale de ideales también sirve, en última instancia, para hacerlos realidad.

5 Lukács (1923: 78) también cree que la burguesía requiere autoengaño: "Pero el velo sobre la naturaleza de la sociedad burguesa es indispensable para la propia burguesía". Sin embargo, para él no necesariamente es en gran medida así en el momento en que la burguesía está adquiriendo su control sobre la sociedad, sino más bien cuando su dominio se desintegra. La burguesía debe convencerse a sí misma de que el capitalismo tiene plena fuerza, cuando evidentemente eso no sucede, ya que el capitalismo será derribado cuando y sólo cuando la burguesía ya no crea en él. Según creo, esta correlación entre posición de clase y conciencia de clase es más fuerte que cualquier otra que Marx desease postular. Véase también la nota 15.

Marx recurrió a estos principios eminentemente psicológicos para explicar no sólo por qué la burguesía francesa consiguió hacer una revolución, sino también por qué la burguesía alemana no logró hacer la suya. Según sostuvo, los alemanes mostraron un espíritu demasiado mezquino, estaban demasiado absortos en sus propias y limitadas preocupaciones para poder librarse de ellas en algo más que la fantasía. Propusieron teorías admirables, pero estaban demasiado centrados en sí mismos y satisfechos para plantear ideas ambiciosas acerca de su propio papel histórico. Les faltó ardor romántico. Y, por tanto, no lograron estar a la altura de sus ilusiones.[6] De esta forma, no pudieron actuar basándose en una doctrina capaz de opacar las brechas existentes entre los intereses de las distintas clases. A menos que, mediante una acción adecuada, sea factible que estas brechas no se vean, resulta imposible llevar adelante una revolución.[7]

En síntesis, para todas las clases, salvo –como veremos más adelante– la clase trabajadora, el hecho de que exista una brecha entre ellas y las demás clases les impone la necesidad de perder

6 Esto sugiere que para Marx algunas clases no proletarias pueden no tener ideologías en sentido pleno. Véase en nota 18 una indagación de esta cuestión.

7 A propósito de las observaciones de Marx sobre los alemanes, véase su *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. En su evaluación del carácter alemán, Marx sigue a Hegel, quien imputa a los alemanes un idealismo político y una obsesión por las formas en su ensayo *La Constitución alemana*. Uno y otro notan las raíces de esta tendencia en el egoísmo trivial, cobardía histórica del mundo, y una incapacidad de centrarse en algo que no sea el privilegio acotado. El pensamiento alemán abarcaba principios universales; la praxis alemana respaldaba un caos de intereses específicos. Sin embargo, el eco marxiano es de hecho una conjunción. Si bien Hegel era consciente de la inutilidad del ritual constitucional, de la "ilusión filosófica", compartía con los franceses –tal como los describía Marx en *La ideología alemana*– la "ilusión política". Pensaba que un Estado ordenado de manera correcta traería aparejada la salvación; un nuevo orden político, no una nueva sociedad. Quería que un Teseo fuese su portador, para Alemania. Marx hizo un llamamiento a la clase proletaria, con "cadenas radicales", instándola a unir y socializar Alemania en una revolución cuyo heraldo sería el gallo de Galia, con su canto. Pero esa ave sufría de laringitis, y Bismarck había usurpado el papel de Teseo.

contacto con la verdad para así llegar a desarrollar una teoría capaz de propiciar sus intereses.

Pero ¿por qué el proletariado constituye una excepción a la regla? Marx considera que el proletariado está exento de ilusión en la medida en que no existen diferencias significativas entre sus intereses y los de la humanidad.[8] Y argumenta en favor de esta idea siguiendo dos líneas de razonamiento. La primera aparece en sus escritos tempranos, en que se representa al proletariado como un reflejo de la esencia del hombre: las demás clases representan al hombre de manera distorsionada. Esto se debe a que los hombres se distinguen de los demás animales por su capacidad de producir, y los trabajadores son quienes desempeñan en la sociedad el papel de productores. Esto los vuelve esencialmente humanos,[9] y por tanto sus intereses no pueden entrar en contradicción con los del hombre en cuanto tal. Además, su insurgencia sólo puede ser considerada la rebelión de una *clase* en términos superficiales, ya que sus integrantes carecen de intereses de clase que defender, así como de cualquier tipo de estatus o posesiones que proteger o incrementar. Actúan movidos por necesidades que cualquier ser humano, independientemente de su posición social, quiere satisfacer. Y su profundo sufrimiento es tan abarcador que constituye la síntesis del sufrimiento de todos los hombres a lo largo de la historia: al sublevarse en su contra, lo hacen en nombre de la humanidad entera.

Me abstendré de analizar el valor de este argumento, no porque crea que está por debajo de la consideración académica, sino

8 Sin embargo, Lukács (1923: 83-85) argumenta que, vista la brecha existente entre los intereses inmediatos y las metas finales de los trabajadores, estos también pueden soportar ilusiones. No ingresaré en esta importante problemática, esencialmente leninista, aunque algunas de las observaciones que más adelante hago a propósito de Niebuhr son importantes al respecto.

9 Esta afirmación puede realizarse pese a que los trabajadores producen de un modo inhumano. Vease mi artículo "Bourgeois and Proletarians" (Cohen, 1968), especialmente la primera sección. En cuanto al texto posterior, véase la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de Marx.

porque aquí me propongo abordar a Marx como teórico social, no como filósofo. Esto supone que en el contexto del presente estudio me interesan en especial aquellas afirmaciones de él que puedan ser sometidas a prueba empírica, y la caracterización expuesta del proletariado como clase universal plantea preguntas *filosóficas* que no querría dilucidar aquí. Paso, por tanto, a la segunda línea de razonamientos que Marx ofrece para negar una diferencia significativa entre los intereses de los trabajadores y los demás integrantes de la sociedad, una fundamentación menos grandiosa que hace su aparición en los escritos tardíos. Esta segunda fundamentación es muy sencilla. Consiste en que los trabajadores conforman la abrumadora mayoría de los miembros de la sociedad y que, por ese motivo, no hay abismo alguno que ellos debieran superar por medio de la construcción o la afirmación de teorías falsas.

Pero ¿es verdad que no existe este abismo? Sin duda, es posible sostener que, visto que la sociedad alumbrada por la revolución proletaria será una sociedad sin clases, en ella no habrá grupos que posean intereses discrepantes entre sí. Sin embargo, esta afirmación resulta inadmisible aquí, en tanto lo que nos ocupa es el proletariado en el momento de hacer la revolución, no en el estado de cosas que aspira hacer realidad. Concedimos a Marx la suposición de que la revolución de los trabajadores resultará exitosa, pero sólo en el sentido de que será capaz de derrotar a sus oponentes. Jamás consideramos que dicho éxito incluyera de por sí la realización de su concepción de la sociedad futura. En caso contrario, tendríamos que haber eludido por completo la pregunta a propósito de la verdad o no de sus pensamientos acerca de sí mismos y de la sociedad, en tanto la convicción de que sus esfuerzos habrán de dar a luz una sociedad socialista es parte esencial de estos pensamientos.

Vuelve así a plantearse la pregunta acerca de si existe una brecha entre los intereses del proletariado y los de las demás clases; y la respuesta obvia es que en efecto existe una brecha, en la medida en que la supremacía proletaria frustraría los intereses de la burguesía, sin importar cómo interpretemos la noción de

"intereses".[10] Pero esto no significa que Marx estuviera errado: lo que él sostenía era que no había abismo alguno que debieran *superar*, y de hecho no existe un abismo de este tipo. Debido a su fuerza numérica, el proletariado no se ve obligado a invocar la ayuda de las otras clases. Así, la brecha existe, pero es posible sostener que en el caso de los trabajadores, y sólo en su caso, carece de relevancia. Atribuyo a este primer argumento una importante potencia. Es un buen argumento para defender la tesis de que los trabajadores están en una posición tal que les resulta innecesario adoptar teorías falsas e ilusorias.

De esta forma, el representante intelectual del proletariado no necesita propiciar ideología alguna. Esto, por supuesto, no implica que no lo haga. Pero creo que Marx aceptaría un principio que lleva a este vínculo el principio de que descubrir la verdad es no sólo el oficio sino también la inclinación natural de los intelectuales, de modo que el teórico social llegará a ella si nada se lo impide.

2. El segundo argumento es que el sufrimiento del proletariado en la sociedad capitalista es tan grande que su verdadera situación no puede ser sino dolorosamente obvia para ellos y, por consiguiente, no pueden abrigar ilusiones al respecto.[11] El sufrimiento de los trabajadores es total: padecen todo lo que ocurre en la sociedad capitalista, son la materia prima del proceso de esa sociedad, son lo que esa sociedad usa, de manera que cualquier cosa que pase en esta tiene un impacto tan fuerte sobre ellos que no pueden dis-

10 Podría argumentarse que los intereses humanos de los capitalistas, tomados por separado, también se benefician con la revolución proletaria. Sin embargo, es un interés de clase relevante en este caso, y una clase no puede estar interesada en su propia extinción.

11 Nótese que en este caso "sufrimiento" tiene una acepción distinta a la que tuvo en la sección filosófica del argumento 1. Allí se lo consideraba un motivo para afirmar que los trabajadores son típicos de la clase humana; aquí es un motivo para afirmar que tienen conocimiento.

traer sus mentes de ese tema. Vivencian como profunda carencia cualquier movimiento en la dinámica del capitalismo.[12]

Son varias las ideas que se agrupan aquí. Una es la noción de que cuando algo nos hace daño, llegamos a conocerlo muy bien. Otra es la suposición de que los hombres a quienes determinado estado de cosas deja en la miseria no pueden aceptar teorías que distorsionan el carácter de ese estado de cosas. Y por último aparece también un pensamiento metafísico, al cual se llega mediante cierta compresión conceptual; este afirma que el sufrimiento no sólo da origen al conocimiento sino que constituye una forma de conocimiento en sí mismo, que se obtiene de relacionar el sufrimiento de algo a la idea de notar o sentir ese algo, es decir, tener una vivencia al respecto. A su vez, eso se relaciona con percibirlo, y percibirlo, de verdad, es decir, adquiriendo conocimientos al respecto. En inglés, la palabra "*suffer* (sufrir)" tiene matices que estimulan una elaboración de este tipo, y la palabra alemana "*leiden*", usada por Marx en esta relación, es igual de opaca.[13]

No creo que podamos obtener demasiado de este segundo argumento, en ninguna de sus formas. Por los motivos ya señalados, me abstengo de tomar en consideración su versión más filosófica. La idea de que aquello que nos daña se nos presenta de manera clara se expone obviamente a una gran variedad de contraejemplos, que sólo los pensadores más sofisticados confiarían poder superar. En cuanto a la idea de que nadie se hace ilusiones respecto de una situación en que se lo maltrata, de que quien conoce las lágrimas conoce el valle, esta podría demostrar de inmediato que los trabajadores conocen el carácter del capitalismo. Pero ese mismo sufrimiento los predispone a hacerse enormes ilusiones acerca de las condiciones que podrían alcanzar en un futuro. Sería posible, por tanto, defender el análisis marxiano del capitalismo por estos medios algo dudosos; pero esas

12 Por tanto, Lukács (1923: 14-15, 235; 182 resulta muy interesante en la presente asociación) señala: "El hecho de que una clase [*sc.*: el proletariado] se comprenda a sí misma significa que comprende a la sociedad como un conjunto" y "El materialismo histórico […] significa *el autoconocimiento de la sociedad capitalista*" (destacado del original).

13 Véase Marx (1963a: 208). El original consta en Marx (1953: 275).

mismas consideraciones pondrían en peligro el proyecto marxiano de un futuro comunitario para todos.

3. El tercer argumento es el siguiente: durante la lucha revolucionaria, y debido a ella, los trabajadores desarrollan su capacidad crítica, su habilidad para discernir la naturaleza de la sociedad que intentan cambiar, y alcanzan una perspectiva del futuro que se gesta en el vientre del presente. Dice Marx:

> Las revoluciones proletarias [...] se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos (Marx, 1963b; véase también *La ideología alemana*).

Para hacer una revolución socialista –parece pensar Marx–, resulta vital tener una visión clara de las cosas. La verdad resulta tan necesaria que el proletariado se ve obligado a descubrirla.[14]
El valor de este argumento es cuestionable, por el sencillo motivo de que el compromiso con la revolución no agudiza de manera automática el ingenio de nadie. De hecho, los participantes de los movimientos socialistas siempre se mostraron vulnerables a distintas fantasías de poder o impotencia. Pero existe una objeción más decisiva. Los trabajadores no son los primeros en hacer una revolución. La burguesía hizo la suya. ¿Por qué, entonces, durante dicho proceso no abrió *sus ojos* la burguesía? Para dar una respuesta, Marx debería apelar a su primer argumento acerca de la necesidad que tiene la burguesía de cubrir una brecha que los trabajadores no necesitan colmar, y por ende la fuerza del tercer argumento depende de la contundencia del primero.

14 Cf. Lukács (1923: 34; véanse también 229-230): "Para el proletariado el conocimiento completo de su situación de clase era una necesidad vital, una cuestión de vida o muerte".

4. El último de estos argumentos involucra una tendencia que difícilmente pueda considerarse dominante en el pensamiento de Marx, y por ese motivo su valor resulta limitado, a pesar de su validez. La premisa es que cuando una clase ocupa su posición de manera segura, no necesita hacerse ilusiones. Sólo las necesita cuando es débil y se ve sometida a una dura sujeción o cuando, a pesar de estar en el poder, su dominio se ve amenazado. Desde esta perspectiva, Marx sostiene que las teorías económicas de la burguesía siguieron siendo genuinamente científicas en la medida en que la oposición de la clase trabajadora al capitalismo continuó siendo débil. Pero luego de 1830, cuando el orden capitalista comienza a enfrentar serios cuestionamientos, se firma "la sentencia de muerte del carácter científico de la economía burguesa", y los economistas se convierten en los "luchadores a sueldo" de la clase dominante (Marx, 1909: 17-19; véase también Marx, 1947).[15]
Lo contrario es válido acerca del lugar de la verdad y la falsedad en las teorías del proletariado. Esto se desprende de la evaluación que Marx hace de la función histórica de los socialistas utópicos previos a él. Marx sostiene que aquellos hombres produjeron teoría cuando el proletariado era débil y que en buena medida fueron visionarios que dedicaron sus esfuerzos a mejorar los fantásticos planes que era capaz de aceptar una clase trabajadora inmadura. Pero una vez que el proletariado comienza a sentir y a mostrar su fuerza, le resulta posible reclutar una genuina ciencia social como su aliada (Marx, 1956: 140-141).

Señalé que no se trata de una tendencia dominante. De hecho, para hablar de manera franca y honesta, contradice la tesis

15 Lukács (1923: 231 y ss.) relata una historia completamente distinta. Para él, la ideología burguesa temprana es sólida y calma, y por tanto se ilusiona con la promesa básica de la sociedad capitalista. Cuando el capitalismo comienza a fracasar, surgen la decepción y una conciencia más correcta. En verdad esto no entra en conflicto con Marx, ya que este último piensa conforme a las polaridades ciencia / apología, mientras que Lukács se preocupa por las polaridades confianza utópica / desesperación. Obviamente, la desesperación puede llevar hacia la apología autoengañosa, mientras que la confianza puede estimular un enfoque científico, al menos de algunas cuestiones.

marxiana que acabamos de analizar: que las doctrinas de y para los trabajadores son siempre verdaderas; desde la perspectiva que acabo de exponer, el pensamiento social de la burguesía comienza siendo verdadero y termina siendo falso, mientras que el pensamiento social del proletariado pasa por el desarrollo inverso. Pero ¿por qué, de todos modos, la doctrina de los trabajadores debería *continuar* resultando verdadera? Al parecer, porque ninguna parte de la sociedad será capaz de desafiarla una vez que esta comience a ejercer su hegemonía. Por tanto, tras su análisis, este cuarto argumento también se revela dependiente del primero.

Con esto, doy por concluida la exposición de los cuatro argumentos con que procuré demostrar por qué, si la teoría de Marx sirve y representa a la clase trabajadora, resulta razonable considerarla correcta. Analizaré ahora la acusación de Niebuhr planteada en la introducción de su libro *El hombre moral y la sociedad inmoral*:

> Ninguna clase de trabajadores industriales logrará jamás librarse de las clases dominantes [a menos que] crea [...] en la justicia y el probable triunfo de su causa con mucha mayor firmeza de lo que ninguna ciencia imparcial podría darle derecho a suponer [...]. [Sólo en posesión de estas creencias injustificadas] tendrá la suficiente energía para hacer frente al poder del más fuerte (Niebuhr, 1932: xv).

Niebuhr cree que para hacer su revolución el proletariado debe hallarse bajo dos ilusiones. Debe pensar que su causa es más justa de lo que sugieren las pruebas disponibles y debe creer en sus probabilidades de éxito tanto más de lo que cualquier observador objetivo podría conceder.

El segundo planteo es muy extraño. Sostiene que para llegar a la victoria uno debe sentirse más confiado en la posibilidad de alcanzarla que lo que tendría derecho a sentirse. Pero ¿cuál sería el veredicto adecuado acerca de su creencia si al final *resultara* victorioso? En ese caso, deberíamos aceptar que su confianza no es desmesurada. La crítica es paradójica, en tanto sostiene que el

proletariado sólo vencerá si abriga una confianza infundada en su posibilidad de vencer. La creencia puede en parte autojustificarse, pero esto no la vuelve infundada: ni siquiera a una persona que enuncia una profecía autocumplida puede reprochársele que está confundida acerca de aquello que debe ocurrir.

Al formular esta objeción, Niebuhr pasa por alto un hecho importante acerca de la relación entre el pensamiento y la acción humana, hecho que Marx buscó resolver en su idea de unidad entre teoría y práctica. Stuart Hampshire (en especial, 1959) retoma en la actualidad un aspecto de esta idea: que los hombres pueden encontrar una base para sus creencias acerca del futuro no sólo en la revisión de la evidencia externa a sus intenciones, sino también en sus propias resoluciones y decisiones acerca de lo que están dispuestos a hacer. Marx aceptaría que parte de lo que vuelve cierta la afirmación de que los trabajadores habrán de triunfar es el hecho de que estén decididos a ello y por ende crean que lo lograrán. Pero si esta convicción de que habrán de triunfar los ayuda a triunfar, resulta, de hecho, difícil estigmatizarla como una convicción infundada.[16]

Aun así, Niebuhr habla de “ciencia imparcial”. Y es válido preguntarse en qué medida una convicción surgida de la voluntad se basa sobre la ciencia imparcial. Respuesta: no se basa sobre la ciencia imparcial, pero tampoco puede ser vetada por la ciencia imparcial, y esta última consideración es la pertinente aquí, ya que Niebuhr hace referencia a aquello que la ciencia imparcial nos faculta a creer, es decir, lo que le permite creer. Y si las ideas de Hampshire acerca del pensamiento y de la acción están en lo correcto, ninguna ciencia puede subvertirlas, por más que fracase en su intento de confirmarlas. Pero la argumentación de Niebuhr está abierta a una refutación aún más contundente. El científico

16 Lukács menciona al pasar la idea de conocimiento obtenido mediante la resolución a comprometerse con cierta praxis. Plantea la pregunta de cómo podemos estar seguros de que la revolución de los trabajadores triunfará y da esta respuesta: “No puede haber garantía ‘material’ para esta certidumbre. Puede garantizársela metodológicamente, mediante el método dialéctico. E incluso este debe ser puesto a prueba y refrendado por la acción, por la revolución misma, por la vida y la muerte para la revolución” (Lukács, 1923: 55).

imparcial que observa un movimiento social en el momento mismo en que el proletariado hace su apuesta revolucionaria debería tratar como un dato su propia creencia en las probabilidades de éxito de esa revolución, y vimos que Niebuhr adjudica una eficacia decisiva a esta creencia, aunque de manera errónea la considere no razonable. Por ende, según Niebuhr, un científico que tome nota de las convicciones del proletariado será capaz de predecir de manera razonable que los trabajadores triunfarán.

La otra afirmación de Niebuhr no es para nada paradójica. Creo que es correcta, de hecho, pero que no debilita el argumento general expuesto en el presente artículo. Los trabajadores creen excesivamente en la justicia de su propia causa si, por ejemplo, se imaginan a sí mismos totalmente puros y a los capitalistas totalmente malvados, pero es difícil concebir de qué manera hombres comprometidos en una revolución podrían evitar tal situación. Resultaría extraño que gritaran, desde las barricadas, "no tenemos nada personal contra ustedes" o que sintieran compasión por ellos al confiscar sus propiedades. El carácter de la revolución requiere que aquellos que la hacen tengan sentimientos intensos contra quienes se resisten a ella, y tales sentimientos están destinados a adoptar la forma de convicciones irracionales acerca de la maldad de sus oponentes.

Así, concedo a Niebuhr este punto, pero creo que con eso no logra afectar la tesis en favor de la cual argumenté, debido a una distinción que querría trazar ahora. Tenemos que separar la doctrina de una clase –la teoría que sus defensores propagan y con la cual sus miembros comulgan cuando se sienten dispuestos a teorizar– de las pasiones y observaciones que pesan sobre los miembros de esa clase en sus momentos no teóricos. Si bien la doctrina debería ser considerada una expresión de las pasiones que la animan, eso no significa que necesariamente reproduzca los errores en que estas incurren: una de las funciones de la expresión es la de refinar aquello que expresa.[17]

17 Nótese que la concesión de que los trabajadores pueden tener muchos falsos conceptos no quebranta el argumento sobre el cual reposa este ensayo: que el proletariado no requiere una falsa *teoría* para desempeñar su papel en la historia del mundo y que por ende su representante

No construyo esta distinción meramente para salvar a los trabajadores y a Marx de la crítica de Niebuhr, en la medida en que es válida para el pensamiento y los sentimientos de todas las clases. De esta forma, la ideología de la burguesía inglesa del siglo XVII llega a nosotros bajo la forma de escritos como los de Hobbes, Locke y Calvino, porque las ideas de estos hombres dieron forma al comportamiento político de esa clase. Pero la burguesía inglesa del siglo XVII también tenía sus adhesiones estrechas y sus resentimientos emocionales, a los que normalmente no consideraríamos parte de su ideología.[18] Al igual que las de los proletarios, entre sus emociones se encontraban ilusiones, tales como un orgullo infundado acerca de su propio valor espiritual. Pero además de estas ilusiones *personales* del *corazón*, tenían ilusiones *teóricas*, ilusiones de la *cabeza*, y es de estas que, según procuré argumentar, está libre el proletariado.

Ahora bien, alguien podría aceptar esta distinción pero quejarse de que atribuí muy poca significación a lo que desearía llamar "factor personal". Después de todo, ¿este no desempeña en la vida cotidiana del trabajador un papel tanto mayor del que le toca a su conciencia teórica y articulada? Niebuhr tiene derecho a plantear este punto e incluso a sostener que para el proletario su vida teó-

---

intelectual es libre de concebir uno verdadero. Apelo ante todo al argumento 1 porque está involucrado con el modo en que una clase habla a otras clases, con el mensaje que esta proyecta hacia el mundo social entero. Allí es donde debe situarse la doctrina marxiana, y en esta esfera se superan las pasiones inherentes a los intereses personales.

18 El modo en que Marx se expresa acerca de los alemanes (véase más arriba) prueba que coincidiría con esa restricción respecto de qué debe contar como ideología. A los alemanes les faltaba una ideología porque no dejaban de estar en el nivel subjetivo. Pero ¿qué sucede con *La ideología alemana* misma? ¿A qué se refiere el título de ese libro? A un conjunto de doctrinas desarrolladas en Alemania, pero no en beneficio de cualquier clase alemana. En efecto, los alemanes eran "los contemporáneos *filosóficos* de nuestros días, sin ser sus contemporáneos históricos" (Marx, 1963a: 49; el destacado es del original). La ideología alemana había tenido, sí, una asociación de clase, pero sólo del otro lado del Rin. Los alemanes no desarrollaron su propia ideología, sino la de otros. De allí Hegel: "El principio que Alemania aportó al mundo no se desarrolló por sí solo, ni supo cómo encontrar en aquel un respaldo para sí mismo".

rica no sólo es menos vital que la vida personal, sino también tan marginal que no merece ningún tipo de atención. Pero este mismo frente de batalla no queda abierto para una crítica *tu quoque* a la teoría de Marx, en la medida en que el objetor deberá aceptar, en beneficio de sus argumentos y de su desafío a la concepción marxista, que las clases tienen vidas teóricas sustanciales y que el marxismo constituye la sustancia de la existencia teórica del proletariado: es lo único que cabe esperar, debido a su interés por demostrar el carácter no científico de las teorías de Marx. Sin dejar de reconocer la fuerza del razonamiento de Niebuhr, podemos emplear el argumento desarrollado en este artículo para sustentar la proposición hipotética de que si los trabajadores tienen una vida teórica, existen motivos para considerar que pueda tratarse de una vida lúcida. Y esto es suficiente para silenciar la objeción *tu quoque*.[19]

19 Estoy en deuda con Isaiah Berlin, Steven Lukes, Alan Madian, John McMurty y Richard Wollheim: todos ellos fueron de ayuda al comentar una versión temprana de este ensayo.

6. ¿Por qué no el socialismo?[1]

La pregunta que da título a este artículo no pretende ser retórica. Comienzo presentando lo que me parece un caso ineludible de socialismo, y luego me pregunto por qué ese caso sólo puede pensarse de manera preliminar y por qué es, o puede ser, finalmente desechado.

Para decirlo de un modo más específico: en la primera parte describo un contexto, que llamo "el modelo del campamento". Según creo, en ese contexto mucha gente favorecería un modelo socialista de organización por sobre otras alternativas. En la segunda parte procedo a especificar dos principios, uno de igualdad y otro de comunidad o comunitario, que se materializan en el modelo del campamento y cuya positivización explica, creo yo, por qué el modelo del campamento nos resulta atractivo. En la tercera parte, que es muy breve, indago si esos principios también hacen que (en términos de la sociedad toda) el socialismo sea deseable. Y en la cuarta parte presto más atención a la pregunta acerca de si el socialismo es factible; para eso, discuto las dificultades que enfrenta el proyecto de promoción de los principios del socialismo, ya no en un ámbito pequeño –como en el campamento–, sino en la sociedad como un todo integrado. Más adelante, en la quinta parte, realizo un *excursus* acerca del socialismo de mercado, el cual recomiendo como un buen "segundo mejor" para así dar respuesta a las dificultades en

1 Quiero agradecer a Sam Bowles, Miriam Cohen Christofidis, Cécile Fabre, Keith Graham, Lorraine Holmes, John McMurtry, John Roemer, Hillel Steiner y Arnold Zuboff, quienes colaboraron conmigo realizando excelentes comentarios a una versión previa de este trabajo.

la implementación de los ideales del socialismo (propiamente dicho), aunque critico a los entusiastas del socialismo de mercado que creen que este puede ser algo más que una opción de segundo nivel. La sexta parte es una pequeña coda.

I. EL MODELO DEL CAMPAMENTO

Usted, yo y mucha otra gente nos vamos de campamento. Entre nosotros no hay jerarquías, nuestro objetivo común es que todos la pasen bien, haciendo, tanto como sea posible, las cosas que a cada uno o cada una más le gustan (haremos algunas de estas cosas juntos y otras individualmente). Contamos con elementos para llevar adelante nuestro plan: tenemos, por ejemplo, ollas y sartenes, aceite, café, cañas de pescar, canoas, una pelota de fútbol y mazos de naipes, entre otras cosas. Y, como es usual en los campamentos, dichos elementos son aprovechados colectivamente: aunque sean de propiedad privada, durante el campamento están bajo la administración colectiva. También hemos acordado quiénes, cuándo, bajo qué circunstancias y por qué utilizarán esos instrumentos. Uno pesca, otro prepara la comida y otro cocina. Aquellas personas que odian cocinar pero disfrutan lavar, lavan, y así sucesivamente. Somos muy diferentes, pero nuestros acuerdos mutuos y el espíritu de nuestro emprendimiento aseguran que no haya desigualdades en las cuales alguien pudiera fundar una queja.

Por lo general, es cierto que, tanto en los campamentos como en otros proyectos a pequeña escala, todos estamos interesados en cooperar para que cada uno tenga, en lo posible, una oportunidad similar de prosperar. En este tipo de contextos la mayoría de las personas, aun muchos antiigualitaristas, acepta o más bien da por supuesta una regla de igualdad y de modo tan profundo que es imposible cuestionarla: hacerlo sería contrariar el espíritu del proyecto.

Ciertamente, uno podría imaginar un campamento en que todos afirmasen sus derechos sobre el equipamiento y los talentos que

aportan, y en que se hicieran negociaciones respecto de quiénes pagarán a quiénes para que se les permita, por ejemplo, utilizar un cuchillo para pelar las papas; o acerca de cuánto va a cobrar este individuo por esas papas ahora peladas –papas que consiguió de otra carpa, no peladas (con cáscara)–. Es perfectamente posible basar un campamento sobre los principios del intercambio de mercado y de la propiedad privada.[2]

Sin embargo, a una mayoría de personas dicha situación le resultaría odiosa. Muchas personas se sentirían más atraídas por el primer modelo de campamento, basado sustancialmente sobre la camaradería.[3] Y esto significa, entonces, que muchas personas se sienten atraídas por el ideal socialista, al menos en ciertos contextos acotados.

Para enfatizar este punto, presento aquí algunas conjeturas acerca de cómo reaccionaría mucha gente en distintos escenarios de campamento imaginables:

a. A Harry le encanta pescar, y Harry es muy buen pescador. Por consiguiente, él aporta más pescado que los demás. Harry dice: “El modo en que estamos manejando las cosas es injusto. Yo debería comer el mejor pescado. Yo debería comer trucha,[4] no la mezcla de trucha y bagre que todos comimos hasta ahora”. Pero sus compañeros le dirían: “Oh, Dios, Harry, no seas tan cretino. Te esfuerzas y transpiras tanto como nosotros. Claro que eres muy buen pescador. Nosotros no despreciamos este don especial que tienes, que en realidad constituye una fuente de satisfacción para ti; pero ¿por

2 Por supuesto, también sería posible basar un campamento en parte sobre los principios comunitarios y en parte sobre los de la propiedad privada: pero en lo sucesivo no haré referencia a esta significativa complicación.

3 Pero también, nótese, por razones de eficiencia: piénsese en los costos de transacción que supondría organizar un campamento basado sobre el modelo de mercado.

4 Para facilitar la comprensión del ejemplo se reemplazó “perch”, que es un tipo de comida regional estadounidense, con “pescado”. [N. de T.]

qué deberíamos recompensarte por esta habilidad preexistente?".

b. Después de utilizar tres horas de su tiempo libre para realizar una exploración personal, Silvia regresa exultante al campamento y anuncia: "Encontré un hermoso manzano, lleno de manzanas perfectas". "Grandioso", exclaman los otros, "¡ahora todos podremos tener jugo de manzanas, tarta de manzanas y *strudel* de manzanas!". "Claro", se regocija Silvia, "siempre y cuando ustedes reduzcan mi carga laboral, y/o me den más espacio en la carpa, y/o más panceta en el desayuno". Su reclamo, basado sobre (algo por el estilo de) la propiedad del árbol, indigna a los otros. Pero precisamente este tipo de reclamos reside, en forma explícita o implícita, en el centro de la idea de propiedad privada: la propiedad privada se autorrenueva a diario porque este tipo de demandas son incentivadas y/o aceptadas.[5]
c. Morgan reconoce el lugar del campamento. "Ey, aquí es donde mi padre acampó hace treinta años. Aquí es donde cavó e hizo una charca especial, que sembró con excelente pescado. Mi padre sabía que yo vendría a acampar aquí algún día e hizo todo esto para que yo pudiera comer mejor cuando estuviera aquí. Grandioso. Ahora yo podré tener mejor comida que ustedes, muchachos." El resto refunfuña o se ríe ante la codicia de Morgan.

5 Jean-Jacques Rousseau comentó esta demanda relevante en su mito acerca del origen de la propiedad privada: "El primer hombre que, habiendo cercado una porción de tierra, pensó luego en decir 'esto es mío', y encontró gente lo suficientemente simple como para creerle, es el verdadero fundador de la sociedad civil. La raza humana se habría ahorrado infinitos crímenes, guerras, asesinatos y horrores si alguien hubiese levantado las estacas o rellenado las zanjas y hubiese gritado a sus compañeros '¡No escuchen a este impostor! ¡Estaremos perdidos si olvidamos que los frutos de la tierra nos pertenecen a todos, y la tierra a ninguno!'" (Rousseau, 1974: 173).

Por supuesto, no a todo el mundo le gusta ir de campamento. Yo mismo no los disfruto demasiado, ya que no soy muy salidor o, mejor dicho, no soy muy salidor si se trata de pasar la noche al aire libre. Hay un límite en cuanto al tipo de salidas al que puede acogerse un judío urbano. Prefiero tener mi comunismo en el calor del All Souls College antes que en la humedad de las montañas Laurentinas. Sin embargo, la pregunta que estoy formulando en este trabajo no es "¿te gustaría ir de campamento?", sino "¿acaso el modo socialista, con propiedad colectiva y cooperación planificada, no es el obviamente correcto para organizar un campamento, más allá de que a uno les gusten o no los campamentos?".

II. LOS PRINCIPIOS MATERIALES DEL MODELO DEL CAMPAMENTO

Querría exponer dos principios que se materializan en el modelo del campamento: un principio de igualdad y un principio comunitario. El principio comunitario restringe la operatividad del principio de igualdad, al prohibir determinadas inequidades en los resultados que el principio de igualdad permite (el principio de igualdad cuestionado es, tal como explicaré, uno de igualdad radical de oportunidades, y ese principio es compatible con las desigualdades en los resultados).

Existen, de hecho, varios principios de igualdad concurrentes con los cuales el modelo del campamento, tal como lo describí, queda asociado.[6] Esto es así porque las circunstancias del campamento, a diferencia de otras circunstancias más complicadas, hacen necesario elegir entre ellos. De todos modos, el único principio de igualdad material que analizaré en este caso es aquel que considero correcto: el principio de igualdad avalado por la justicia,

6 En este momento vienen a mi mente dos de ellos, además del que articularé en detalle: son la igualdad de resultados y el principio de la diferencia, de John Rawls.

el principio de igualdad radical de oportunidades, que llamaré “igualdad de oportunidades socialista”.[7]

Ahora bien, la igualdad de oportunidades, ya sea moderada o radical, remueve los obstáculos a las oportunidades que afectan a algunas personas pero no a otras: obstáculos que se condicen a veces con las oportunidades de las cuales disfruta la gente privilegiada. Podemos distinguir tres obstáculos que se interponen entre las oportunidades y tres formas correspondientes de igualdad de oportunidades: la primera de esas formas remueve un obstáculo, la segunda remueve ese y un segundo obstáculo, y la tercera remueve los tres obstáculos en cuestión.

Primero, existe lo que podría llamarse “igualdad de oportunidades burguesa”, la igualdad de oportunidades que caracteriza (o al menos inspira) la era liberal. Esta igualdad quita las restricciones de clase construidas socialmente a propósito de oportunidades de vida, tanto en sus modos formales como informales. Un ejemplo de una restricción formal de clase son las condiciones de trabajo de un siervo en una sociedad feudal: parte del derecho de esa sociedad es que en términos sociales él permanezca donde está. Un ejemplo de restricción informal de clase es aquella que sufre una persona por tener el color de piel equivocado, en una sociedad libre de racismo legal, pero dominada por una conciencia racista.

Esta primera forma de igualdad de oportunidades amplía las oportunidades de la gente, quitando las restricciones causadas por una asignación específica de derechos y por una percepción social intolerante y perjudicial.[8] Adviértase que esta igualdad no

7 Podría favorecerse la igualdad de oportunidades por razones diferentes a las de justicia. Por ejemplo, sobre la base del principio utilitario de maximización de la productividad, o del principio perfeccionista de que así se promueve el desarrollo del potencial humano. De todos modos, aquí me importa tan sólo la recomendación que la idea de justicia impone sobre las variadas formas de igualdad de oportunidades, que entran en la taxonomía desarrollada previamente.

8 Un ejemplo de estas percepciones sociales perjudiciales que no está necesariamente vinculado con la intolerancia, al menos tal como yo

amplía las oportunidades de todos, ya que actúa reduciendo las oportunidades de aquellos que gozan de privilegios especiales. Subrayo este punto porque demuestra que promover la igualdad de oportunidades no requiere sólo una política de igualación, sino también una de redistribución. Promover la igualdad de oportunidades en todas sus formas no es sólo dar a algunos lo que otros siguen disfrutando.

La igualdad de oportunidades de la izquierda liberal va más allá de la igualdad de oportunidades burguesa. Para lograrlo, se opone también a las restricciones provenientes de las circunstancias sociales –circunstancias por las cuales la igualdad de oportunidades burguesa no se ve perturbada: el efecto restrictivo de aquellas circunstancias de nacimiento y crianza, cuya restricción obra no por medio de la asignación a sus víctimas de un estatus inferior, sino por su sometimiento a la pobreza y a otras formas de privación similares–. Las privaciones que señala la igualdad de oportunidades de la izquierda liberal provienen de las circunstancias personales, y su poder de restricción no depende de percepciones sociales o de asignaciones de derechos superiores o inferiores.[9] Las políticas que promueve la igualdad de oportunidades de la izquierda liberal incluyen una educación con ventajas especiales para niños provenientes de contextos con privaciones.[10]

---

entiendo dicho término, es la creencia de muchos profesores: que es imposible que la mayoría de los niños provenientes de la clase trabajadora se desarrolle académicamente de modo satisfactorio. Esa creencia también es transmitida a los niños, con efectos devastadores en sus perspectivas de planes de vida. La inclusión de oposiciones a las restricciones informales de estatus dentro de la igualdad de oportunidades burguesa implica que sea un principio muy difícil de realizar, debido al limitado alcance del derecho sobre la conciencia social. Esta fue mi principal motivo para insertar en la primer oración del párrafo anterior la frase "o al menos inspira".

9 La distinción que intenté trazar entre el estatus y otras formas de privaciones sociales subsiste más allá de que, cuando ambos tipos de privaciones existen, ellas interactúan en una multiplicidad de formas.

10 Lo que llamo "igualdad de oportunidades del liberalismo de izquierda" es, entonces, lo que John Rawls denomina "justa igualdad de oportunidades" (Rawls, 1971: 73). (Ninguno de nosotros está

La igualdad de oportunidades de la izquierda liberal corrige las desigualdades sociales, pero no las desigualdades de nacimiento (esto es, genéticas). Lo que llamaré "igualdad de oportunidades socialista" considera a las desigualdades que surgen de las diferencias de nacimiento como igual de injustas que las impuestas por un contexto u origen social no elegido. La igualdad de oportunidades socialista busca corregir todas las desventajas no elegidas, desventajas que son tales porque el agente no puede ser considerado racionalmente responsable de ellas, ya sea que reflejen desgracias sociales o desgracias naturales. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el resultado no reflejan más que diferencias de gusto o elección, en vez de reflejar las debidas a capacidades y poderes naturales o sociales.[11]

Así, por ejemplo, bajo la igualdad socialista de oportunidades las diferencias en el ingreso sólo son aceptables cuando no reflejan más que distintas preferencias respecto de la relación ingresos/ocio. Las personas difieren en sus gustos, no sólo respecto de lo que consumen, sino también entre trabajar unas pocas horas y consumir poco, por un lado, y trabajar muchas horas y consumir más, por el otro. En principio, las preferencias entre ingresos y ocio no son diferentes de las preferencias entre manzanas y naranjas, y no puede haber objeciones respecto de las diferencias en los beneficios y las cargas de cada uno, si reflejan sólo preferencias diferentes.

Permítaseme explicar la analogía que acabo de sugerir. Hay una mesa cargada con una docena de manzanas y otra de naranjas. Cada uno de nosotros tiene derecho a tomar seis frutas, con manzanas y naranjas combinadas de cualquier forma, mientras no superen las seis unidades. Supongamos ahora que yo me que-

comprometido con la implausible demanda de que esa igualdad de oportunidades sea alcanzada por completo.)

11 Con la salvedad de que las capacidades influyen sobre las preferencias y las elecciones (en oposición al alcance de las elecciones, al cual la igualdad de oportunidades socialista no permite que afecten las capacidades), aquí, una vez más –véanse notas 8 y 10–, no hay compromiso con la exigencia de que la igualdad de oportunidades socialista sea totalmente alcanzada.)

jo porque Sheila tiene cinco manzanas y yo tengo sólo dos. Mi molestia carece por completo de sentido, algo que se advierte a partir del hecho de que yo podría tener un conjunto idéntico al de Sheila con sólo renunciar a un par de naranjas. Así, de modo similar, bajo un sistema en que cada uno recibe el mismo ingreso por hora, pero puede elegir cuántas horas trabajar, la queja según la cual las personas que trabajan más horas reciben más paga resulta ininteligible. La proporción final ingresos/ocio es tan relevante como la que se da entre las manzanas y las naranjas: que yo tenga más ingresos que usted no refleja otra desigualdad que la surgida de que yo tenga cuatro manzanas de la mesa mientras que usted tiene dos: en los dos casos estamos ante desigualdades irreprochables.[12]

Ahora bien, usted puede pensar que usé de manera errónea el término "socialista" en la frase "igualdad socialista de oportunidades", por el sencillo motivo de que, tradicionalmente, el socialismo insistió en la igualdad de ingresos y de horas de trabajo: ¿no funcionan de este modo los casos más paradigmáticos del socialismo, como en la forma de organización de los kibbutzim?

Para dar una respuesta, distinguiré entre principios socialistas y modos socialistas de organización; desde luego, los primeros son la justificación putativa de los segundos. Ahora bien, lo que llamo "igualdad socialista de oportunidades" es, como se expuso aquí, un principio que resulta satisfecho en el modelo del campamento. Sin embargo, no dije qué modos de organización podrían satisfacerla en general. Y, a pesar de que el sugerido régimen de igual trabajo/salario lo contradiría, reconozco que los socialistas defendieron este tipo de regímenes. Y no es mi deseo

12 Por supuesto, algunas personas aman trabajar y otras odian hacerlo. Podría entonces pensarse (y soy de esa opinión) que se induce a una injusticia en el esquema expuesto, ya que quienes aman trabajar llevan adelante sus vidas mejor que aquellos que aborrecen hacerlo, pero lo mismo vale para aquellas personas que disfrutan cada manzana o naranja más de lo que lo hacen otras. Aun así, el régimen de manzanas/naranjas es un paso gigante hacia la igualdad, y así, también, es igual paga para cada hora trabajada, donde cada uno elige la cantidad de horas que trabaja.

que esos regímenes puedan llamarse "regímenes socialistas de trabajo/salario", ni tengo necesidad de negarlo. Sí debo insistir en que sistemas de este tipo contradicen los principios fundamentales que animan a los socialistas. Estos sistemas no son avalados por principios como el de igualdad o comunidad, aunque desde un punto de vista socialista se los pueda llegar a justificar como un posible "segundo mejor", y en razón de particulares restricciones de espacio y tiempo.

Lo que llamé "igualdad socialista de oportunidades" es coherente con tres formas de desigualdad: la segunda y la tercera son subtipos de la primera.[13] La primera forma de desigualdad a la cual haré referencia no es problemática, la segunda es un poco problemática y la tercera es muy problemática.

i. El primer tipo o forma de desigualdad no es problemática porque no constituye una inequidad, en general. La variedad de estilos de vida existentes implica que algunas personas tendrán más bienes de cierta especie, sin que eso implique algún tipo de desigualdad objetable, ya que quienes tienen menor cantidad de esos bienes simplemente hicieron una elección diferente, y así poseen más bienes de otra especie. Esa es la lección que se derivaba del ejemplo de las manzanas/naranjas y de su aplicación en las elecciones sobre ingreso/ocio.

ii. El segundo tipo de desigualdad puede llamarse así, en conjunto. Para la igualdad socialista de oportunidades, las desigualdades en los resultados son tolerables: si se trata de desigualdades en los beneficios de los resultados, que reflejan genuinas elecciones de sujetos originariamente en igualdad de condiciones, y que –con justo motivo– se los puede considerar responsables de las consecuencias de sus elecciones. Este tipo de desigual-

13 En concordancia con esto, utilizo para las tres formas de desigualdad las notaciones "i", "ii-a" y "ii-b".

dad puede adoptar dos formas: desigualdad debida a diferencias en el esfuerzo que se escoge realizar y desigualdad debida a las diferencias en la fortuna en la opción escogida.

ii-a. Para explicar la primera de estas formas, imaginemos que uno de los electores de naranjas/manzanas (pero no así el otro) demora tanto su elección que, en el momento de elegir el número de unidades a las cuales tiene derecho, estas ya perdieron su sabor: la desigualdad resultante en el beneficio no representa agravio alguno. Lo mismo puede decirse cuando, dentro del esquema de trabajo/salario, alguien obtiene, finalmente, una fortuna inferior porque no se ha molestado en examinar sus oportunidades de trabajo de manera adecuada.

Estas desigualdades en el resultado se justifican en razón del esfuerzo y/o la preocupación diferente de las personas que se encuentran, al inicio, en perfecta igualdad de condiciones y que son iguales hasta en sus capacidades para emplear su esfuerzo y en su preocupación. Si usted cree (apuesto a que en contradicción con sus reacciones cotidianas)[14] que no existe algo así como un ser "verdaderamente responsable"; si usted cree que incluso una gran negligencia no refleja más que una menor capacidad de cuidado por parte de algunos, que no debiera ser penalizada; entonces usted no cree que esta segunda forma de desigualdad sea justificable. Pero aun si, como yo, usted no está firmemente dispuestos a rechazarla,[15] el interrogante permanece. La pregunta es: ¿cuán

14 Véase la siguiente nota al pie.

15 Esto es así porque no puedo convencerme, por una parte, de que todas las elecciones estén causalmente determinadas y, a la vez, de que la determinación causal oblitera la responsabilidad. Si usted está convencido, no me culpe por pensar de otra forma, no culpe a los políticos de derecha por desmantelar el Estado de bienestar (ya que, desde su punto de vista, ellos no pueden evitarlo) y no culpe, o felicite, a nadie por elegir hacer alguna cosa (y por eso viva su vida, de ahora en adelante, de modo diferente a ese que, según los dos sabemos, adoptó hasta ahora).

amplia puede ser esta desigualdad? Bien, esta es una pregunta muy difícil, y mi opinión o esperanza es que no puede ser muy amplia: sin embargo, puede ayudar a generar desigualdades muy amplias cuando se vincula de manera sinérgica con la tercera y verdaderamente problemática forma de desigualdad, que es coherente con la igualdad socialista de oportunidades.

ii-b. La desigualdad verdaderamente problemática –la desigualdad sustancial, coherente con la igualdad socialista de oportunidades–, es la desigualdad que refleja las diferencias que Ronald Dworkin denomina "suerte en la opción".[16] El caso paradigmático de suerte en la opción es el de una apuesta. Comenzamos en igualdad de condiciones, cada uno con $ 100, y somos idénticos, de un modo relevante, respecto de todo: en carácter, en talentos y en circunstancias. Uno de los rasgos que tenemos en común es la propensión a las apuestas; así, arrojamos una moneda sabiendo que yo te daré $ 50 si sale de cara y tú me darás $ 50 si sale en ceca. Yo termino con $ 150 y tú terminas con $ 50, y sin ningún adicional que pueda neutralizar esta pérdida monetaria.

Esta desigualdad es coherente con la igualdad socialista de oportunidades, y no se produce sólo como el resultado de ser un apostador compulsivo. Algunas desigualdades de mercado encuentran su génesis en este tipo de suerte en la opción, o están lo suficientemente influidas por la suerte en la opción, dentro de una historia causal compleja que la justicia, entendida como igualdad socialista de oportunidades, no puede condenar o, mejor dicho, no puede condenar completamente. Desigualdades de este tipo son ampliamente compatibles con la igualdad socialista de oportunidades y, además, justificadas por ella.

16 En el original, "option luck". [N. de T.]

Sin embargo, aunque las desigualdades del tipo ii no son condenadas por la justicia, eso no las vuelve menos repugnantes para los socialistas cuando se obtienen a una escala lo suficientemente grande, porque así contradicen el principio comunitario, puesto en tensión a partir de la existencia de grandes desigualdades. Las oscilaciones de la igualdad socialista de oportunidades deben ser atemperadas por un principio de comunidad si es que la sociedad pretende honrar el carácter socialista que le da atractivo al modelo del campamento.

"Comunidad" puede significar muchas cosas,[17] pero aquí el requerimiento central de la comunidad es que a las personas les importe y, cuando sea necesario y posible, se preocupen por la suerte de los demás. Y también que les importe preocuparse los unos por los otros. Existen dos modalidades de cuidado comunal que quiero discutir aquí. La primera es la modalidad que contiene y limita a la igualdad socialista de oportunidades. La segunda modalidad no es un requisito necesario de la igualdad, pero es un elemento de suma importancia para la concepción socialista.

Usted y yo no podemos disfrutar plenamente de la vida en comunidad si usted genera y se queda, digamos, con diez veces más dinero que yo, porque mi vida se verá sometida a desafíos que usted nunca confrontará, desafíos que usted podría ayudarme a remediar pero no lo hace porque guarda el dinero para sí. Comparemos el caso en que usted y yo tenemos debilidades físicas muy diferentes. Usted padece de dificultades serias que yo podría remediar; sin embargo, opto por darle la espalda: entonces, el principio de comunidad no resulta honrado a partir de nuestro comportamiento. De modo análogo, las fuertes disparidades en los ingresos producen amplias disparidades en las vulnerabilidades sociales, y ellas también destruyen la comunidad, desde el momento en que aquellos que podrían atenuarlas dejan que persistan.

17 Indagué el concepto de comunidad en términos generales en la quinta sección de Cohen (1992).

Indudablemente, el enfermo y quien está sano pueden disfrutar de la vida en comunidad. Sin embargo, como sugiero, eso sólo puede ocurrir si los sanos están plenamente preparados, como deberían, para hacer lo que puedan por los enfermos, dentro de los límites razonables del autosacrificio. Si los ricos hicieran lo que pueden por los pobres, aun dentro de lo que yo mismo consideraría límites razonables de autosacrificio, gastarían sólo un poco de su dinero, y el principio de comunidad se vería satisfecho, y también se reduciría la desigualdad. El principio de comunidad es coherente con la existencia de amplios márgenes de diferencias en las ganancias, salvo cuando estas se dan dentro de márgenes relevantes[18] en relación con, digamos, diferencias amplias en las posibilidades de ahorro y, por consiguiente, en la capacidad para cuidar de uno mismo, para proteger y cuidar de la prole, para evitar peligros, etc.

Así, volvamos al modelo del campamento: si comemos poco, pero usted tiene su propia reserva de pescado de calidad, que no obtuvo por herencia, ni mediante maniobras indebidas, ni como resultado de su superior talento exploratorio, sino como resultado de un azar irreprochable desde el punto de vista de la justicia, ya que la obtuvo por medio de una lotería en la cual todos participamos; entonces, e incluso así, aunque no haya injusticia en este hecho, usted se aleja de nuestra vida en común. Y el ideal comunitario condena esa posibilidad.[19]

La otra expresión de cuidado comunitario que está instalada en el modelo de campamento es una forma comunitaria de reci-

18 Mi pretensión fracasa, por ejemplo, en una sociedad en que todos son millonarios o multimillonarios. Esta pretensión es aplicable sólo en tanto las vidas de aquellos con ingresos más bajos desafíen dificultades por eso mismo.

19 Digo, por tanto, que ciertas transacciones que no pueden prohibirse en nombre de la justicia debieran prohibirse, sin embargo, en nombre de la comunidad. Pero ¿constituye una injusticia prohibir transacciones relevantes? ¿Estas prohibiciones sólo definen los términos en que obra la justicia o la contradicen (justificadamente)? La pregunta requiere más reflexión que la que tuve ocasión de dedicarle. (Por supuesto, sería una enorme pena si los ideales de comunidad y justicia fueran incompatibles entre sí.)

procidad, que contrasta con la forma de reciprocidad de mercado, como explicaré a continuación. Cuando los puntos de partida son iguales y hay límites independientes (desde la igualdad de oportunidades) sobre la desigualdad del resultado, entonces la reciprocidad comunitaria no es un requisito de la igualdad; con todo, es un requisito para que las relaciones humanas adquieran una forma deseable.

La reciprocidad comunitaria es un principio negatorio del mercado, un principio conforme al cual yo le sirvo a usted[20] no por lo que pueda llegar a obtener a cambio, sino porque usted necesita mis servicios; por ese mismo motivo, usted me sirve a mí. La reciprocidad comunitaria no es lo mismo que la reciprocidad de mercado, en tanto el mercado incentiva las contribuciones productivas no sobre la base del compromiso con nuestros congéneres, y nuestro deseo de servirles en tanto somos servidos por ellos, sino sobre la base de una recompensa económica. El motivo inmediato de la actividad productiva[21] en una sociedad de mercado lo constituye, típicamente,[22] una combinación de codicia y temor, en proporciones que varían a la par de los detalles de la posición y el carácter de cada persona dentro del mercado. Desde la codicia,

20 Yo u otro que le sirve a usted y de este modo posibilita que usted me sirva a mí, o quien sirve a otro que a su vez le sirve a usted y de este modo posibilita que usted me sirva a mí, y así sucesivamente. Utilizo la modalidad "usted-yo" por una cuestión de economía de la exposición, pero las relaciones que describo en este punto son, por supuesto, multilaterales.

21 Me refiero al motivo "inmediato" porque un motivo más definitivo puede ser utilizar las ganancias del mercado de modo filantrópico (esto motiva que, por su parte, el uso pueda ser la filantropía como tal, o el reconocimiento social, o alguna otra cosa). En el adecuado lenguaje de Amartya Sen, el mercader es regido por un "objetivo de bienestar propio", incluso si su bienestar no es un "bienestar no-tuista" (Sen, 1985: 341-355). Pero mientras, al contrario del objetivo de bienestar propio, el bienestar no-tuista no es esencial para actuar en el mercado, sí es, como cuestión de contingencia fáctica, el modo dominante de bienestar servido por el mercado.

22 Las personas pueden operar bajo un sentido de servicio aun en una sociedad de mercado, pero, precisamente por eso, lo que hace funcionar al mercado no es lo mismo que las impulsa. Su disciplina no es de mercado. Véase, más adelante, la nota 26.

las otras personas son vistas como posibles fuentes de enriquecimiento (me sirvo de ellos) y, desde el miedo, son vistas como amenazas. Estas son formas horribles de concebir a las otras personas, no importa cuán habituados y endurecidos estemos frente a ellas, como resultado de siglos de civilización capitalista.[23]

Como ya señalé, dentro de la reciprocidad propia de la comunidad, yo produzco a partir de un espíritu de compromiso con mis congéneres: deseo servirles y simultáneamente que ellos me sirvan. En este caso, también, existe una expectativa de reciprocidad, pero difiere críticamente de la expectativa de retribución del mercado. Si yo soy un mercantilista, entonces estoy deseoso de servir, pero sólo con el objetivo de que los demás me sirvan: yo no sirvo si no obtengo algo a cambio. Del mismo modo, presto la menor cantidad de servicio indispensable para obtener a cambio la mayor cantidad de servicio posible: quiero comprar barato y vender caro. Sirvo a los demás sólo para obtener algo que deseo –esta es la motivación de codicia–; o bien para asegurarme de evitar algún hecho –esta es la motivación del miedo–. Un mercantilista, como tal, no valora la cooperación con los otros por sí misma: no valora la conjunción, servir-y-ser-servido, como tal.

Alguien no mercantilista aprecia la cooperación por sí misma: lo que quiero, como no mercantilista, es que nos sirvamos los unos a los otros. Le sirvo a usted con la expectativa de que (si a usted le es posible) usted también me servirá a mí. No quiero ser un tonto que le sirva sin tomar en cuenta que (a menos que le resulte imposible) usted vaya a servirme o no,[24] pero sin embargo le encuentro sentido a cada una de las partes de

23 Por supuesto, el capitalismo no inventó la codicia y el temor: una y otro están profundamente enraizados en la naturaleza humana, relacionados como están a las estructuras infantiles más elementales. Sin embargo, al contrario de su predecesora –la sociedad feudal, que tenía la gracia (cristiana) para condenar la codicia–, el capitalismo la celebra.

24 Si usted no me sirve a mí, si no cumple con la expectativa implícita en la reciprocidad comunitaria, entonces quizá yo esté justificado en cesar de servirle a usted, aun si ello induce a una desigualdad entre

la conjunción –yo le sirvo a usted y usted me sirve a mí–[25] y a la conjunción en sí misma: me tiene sin cuidado la primera parte –yo le sirvo a usted–, simplemente como un medio para mi objetivo real, que es que usted me sirva. La relación entre nosotros, desde la reciprocidad comunitaria, no es la relación instrumental de mercado en que yo doy sólo porque recibo, sino la relación absolutamente no instrumental en que yo doy porque usted necesita, o quiere, y yo disfruto de una generosidad comparable de su parte.

Debido a que la motivación en el intercambio de mercado consiste en una mezcla de codicia y temor, nadie se preocupa, dentro del juego económico, acerca de cuán bien o mal le va a alguien diferente de uno mismo.[26] Usted coopera con otras personas no porque crea que cooperar con otros es una cosa buena en sí misma, no porque quiera que usted mismo y las otras personas prosperen,[27] sino porque espera ganar y sabe que puede lograrlo sólo si coopera con los otros. En cualquier sociedad, forzosamente, las personas se proveen de servicios unas a otras: una sociedad es una red de provisión mutua. Pero, en la sociedad de mercado, esa mutualidad es sólo un subproducto de una actitud de no reciprocidad.

---

nosotros: el ideal de la reciprocidad comunitaria puede justificar la desigualdad en determinadas circunstancias.

25 Véase Marx (1909).

26 Ellos, por supuesto, se preocupan de un modo instrumental en esto si, por ejemplo, la codicia los mueve a desear que su socio permanezca en el negocio.

27 Usted puede, inclusive, querer que la otra persona se destaque, por razones no instrumentales, pero tal deseo no afecta, estrictamente hablando, sus posibilidades en el mercado (véase la nota 20). Si, porque guarda cierto afecto a su adversario, usted negocia menos hábilmente de lo que podría, un elemento de la relación de obsequios ingresa (y desmerece) a la relación de mercado: la muy pregonada eficiencia del mercado se vería amenazada si dicha generosidad fuera usual.

III. ¿ES DESEABLE ESTE IDEAL?

La aspiración de los socialistas consiste en desarrollar a escala nacional, o incluso internacional, los principios que estructuran la vida en el modelo del campamento. Por consiguiente, los socialistas enfrentan dos interrogantes diferentes, que no suelen distinguirse lo suficiente para su tratamiento. Veamos los interrogantes en cuanto a este desarrollo; primero, ¿es deseable?; segundo, ¿es factible?

Algunos dirán que el modelo del campamento es de por sí indeseable, que, como una cuestión de principios, debe haber un ámbito para una desigualdad tanto mayor y para el tratamiento instrumental de otras personas, incluso en interacciones a menor escala de lo permitido por el *ethos* de ese modelo: las personas tienen derecho a realizar ciertas elecciones personales, aunque su resultado sea la desigualdad y/o la instrumentalización de otra gente. Estos opositores al *ethos* del modelo de campamento no recomiendan, por tanto, la igualdad y la comunidad para la sociedad entera, como una extensión al todo de aquello que es deseable en ámbitos reducidos, y menos aún recomiendan para los ámbitos más amplios lo que menosprecian en ámbitos reducidos.

Esta crítica, de todos modos, me parece fuera de lugar, o, en cualquiera de los casos, una crítica falaz. Existe un derecho a la elección personal en el modelo del campamento al igual que existen en él una multiplicidad de elecciones personales posibles, tanto en lo relativo al ocio como en lo relativo al trabajo (donde hay más de una manera razonable de distribuirlo), bajo la restricción de que dichas elecciones deben combinarse con las elecciones privadas de los otros. También en la sociedad de mercado las elecciones de los demás limitan las elecciones de cada uno, pero ese hecho resulta encubierto porque, al contrario de lo que es verdadero en el modelo de campamento, la inevitable dependencia mutua de los seres humanos no se integra con la conciencia común como un dato para la planificación tanto formal como informal.

Otros dirán que, si bien el modelo del campamento es indudablemente atractivo en sí mismo, la cooperación y la generosidad

que él conlleva es apropiada sólo entre amigos o en una comunidad pequeña. Sin embargo, al recordar que en este momento estamos discutiendo acerca de nuestras aspiraciones, no de su factibilidad, me resulta difícil comprender esta posición. ¿Por qué aquellos de nosotros que sí creemos atractivo el modelo del campamento debemos rechazar el sentimiento de una canción izquierdista que aprendí en mi infancia, que comienza así: "Si nos consideráramos los unos a los otros, un vecino, un amigo o un hermano, este podría ser un mundo maravilloso, maravilloso, podría ser un mundo maravilloso"?

Bien, hay mucho más que decir acerca de todo esto, pero quiero pasar a lo que más me preocupa: los interrogantes que se vinculan no con los deseos, sino con su factibilidad.

iv. ¿Es factible este ideal? ¿El egoísmo humano, o una pobre tecnología social constituyen obstáculos para él?

Ya sea que el *modus operandi* del modelo del campamento socialista –o podría decirse, también, comunista– sea atractivo o no, y sea o no atractivo para la sociedad entera, la mayoría de quienes reflexionaron al respecto juzgarían imposible para la sociedad en gran escala el comunismo.

Ahora bien, hay dos razones por las cuales podría considerarse imposible un comunismo de amplitud social, y es muy importante distinguirlas, tanto intelectual como políticamente. La primera se relaciona con la motivación humana y la segunda, con la tecnología social. La primera supuesta razón por la cual el comunismo es imposible es que las personas, por naturaleza (al menos esto es lo suele decirse), no son lo suficientemente generosas y cooperativas para alcanzar los requisitos del comunismo, más allá de cuán generosas y cooperativas sean dentro de un marco limitado de tiempo y en una intimidad especial como la supuesta en el modelo del campamento. La segunda presunta razón señala de modo muy diferente que, aunque las personas fueran lo suficientemente generosas, nosotros no sabríamos cómo encauzar dicha generosidad, ni cómo, por medio de las reglas y los estímulos apropiados, hacer que la generosidad se convierta en el *motor* de la economía.

Al contrario de lo que sucede con el egoísmo humano, que sabemos encauzar muy bien.

Por supuesto, aunque no se presentase ninguno de estos problemas, ni otros siquiera comparables, el comunismo podría seguir siendo irrealizable, debido a fuerzas políticas y culturales que ofrecerían resistencia al movimiento –incluida la enorme fuerza de la creencia de que el comunismo es insostenible–.[28] Sin embargo, la factibilidad que procuro discutir aquí no es la del acceso al comunismo desde la situación en que estamos y rodeados como estamos por todas las contingencias que componen nuestra actual condición social, sino la estabilización del comunismo, el interrogante de si podría durar, bajo la asunción de que tenemos el poder para instituirlo.

Desde mi punto de vista, el principal problema que enfrenta el ideal socialista es que no sabemos cómo diseñar la maquinaria que lo pondría en marcha. Nuestro problema no es, primordialmente, el egoísmo humano, sino nuestra carencia de una tecnología organizacional apropiada: nuestro problema es un problema de diseño.[29] Podría ser un problema de diseño insoluble, e indu-

28 Cf. Cohen (1981b: 233-235).

29 Permítaseme recordar aquí dos episodios que fueron decisivos para el desarrollo de mi propio descubrimiento de que a nosotros, los socialistas, nos falta una respuesta convincente al problema de cómo diseñar un socialismo negatorio del mercado. El primero ocurrió en Alemania, en 1976, durante una conferencia en el Castillo Reisensberg, el cual no está lejos de Günzburg, que a su vez no queda lejos de Ulm. Caminaba yo por las estancias del castillo con el muy distinguido y nada reaccionario economista Leonid Hurwicz, y tuve ocasión de profesarle mi compromiso con el socialismo. Hurwicz respondió ásperamente en estos términos: "Mire, no tengo nada en contra del socialismo, como idea. Pero a mí me interesan los diseños institucionales, y necesito saber cómo se supone que debe funcionar. Dígame usted qué diseño tiene en mente". Sin duda, Hurwicz no creyó suficientemente específica mi respuesta –"planificación democrática"–, y su inteligente escepticismo me puso en pausa. Aún más decisivo fue lo que sucedió un día en Londres, en 1981, cuando leí a David Schweickart y su prueba de la imposibilidad de un diseño democrático a partir del esquema de Michael Albert y Robin Hahnel. Desde ese día, me decidí por un mercado socialista, o por lo menos durante esa época. La mencionada prueba aparece en Schweickart

dablemente nuestras propensiones egoístas lo exacerban, pero no es más que un problema de diseño, o al mnos eso creo.

Egoísmo y generosidad existen, a fin de cuentas, en (¿casi?) todos. Nuestro problema es que, aunque sabemos cómo hacer funcionar un sistema económico sobre la base del egoísmo, no sabemos cómo hacerlo funcionar sobre la base de la generosidad. Incluso si en el mundo real, en nuestra propia sociedad, muchas cosas dependen de la generosidad o, para expresarlo de modo más general y más negativo, no dependen de incentivos de mercado. Doctores, enfermeras, maestros y otras personas no miden lo que hacen en sus trabajos de acuerdo con el monto de dinero que recibirán como resultado –o, por lo menos, no por completo–, del modo en que lo hacen trabajadores y capitalistas en áreas que no tienen que ver con el cuidado de otras personas. (Desde luego, los "cuidadores" mencionados previamente no trabajarían por nada, pero esto equivale al hecho de que usted tiene que comer incluso cuando se va de campamento: de esto no se sigue –y es falso sostenerlo– que aquellas personas que realizan tareas en que deben cuidar de otros, realicen su trabajo de acuerdo con la recompensa monetaria esperada. La razón para esa distinción no es que estas personas estén construidas con una madera moralmente superior, sino, en gran medida, el conocimiento de que su concepción acerca de lo que debe producirse está dado por las necesidades humanas: las señales de mercado no son necesarias para decidir qué enfermedades curar o a qué personas enseñarles. No son buenas para decidir estas cosas.)

Sin embargo, una vez que pasamos de la esfera de las necesidades o, más aún, de la esfera de los "bienes de mérito"[30] hacia la amplia esfera de las mercancías opcionales, y avanzamos hacia allí tanto

---

(1980: 217-218). En las páginas 257-280 él comenta el *Unorthodox Marxism* de Albert y Hahnel (1979). (Debo agregar que el libro de Schweickart *Against Capitalism* [Schweickart, 1993] es una versión revisada y aumentada de su libro de 1980.)

30 Un bien de mérito es un bien "cuyo consumo es preservado como socialmente deseable indiferentemente de la preferencia de los consumidores" (Bannock, Baxter y Davis, 1998: 272).

como hacia el progreso económico y a que la vida se vuelva más fácil y elegante, es más difícil saber qué es lo que hay que producir y cómo producirlo sin el dispositivo de las señales de mercado: muy pocos economistas socialistas estarían ahora en desacuerdo con tal proposición. (Una razón por la cual el modelo del campamento puede llevarse fácilmente a cabo sin intercambio de mercado es que la información que necesitan los acampantes para planear sus actividades es modesta en extensión y comparativamente fácil de acumular.)

Ahora bien, es lógicamente posible utilizar mercados para determinar qué producir y cómo producirlo sin usarlos para determinar la distribución de las recompensas.[31] Y a la luz, por una parte, de las incertidumbres de un planeamiento abarcativo y, por la otra, de las injusticias resultantes del modelo de mercado y la inestabilidad moral de sus motivaciones, es natural preguntarse si no sería más que lógicamente posible, si no sería, también, casi prácticamente factible, preservar la función de señalización del mercado para continuar obteniendo los beneficios que provee respecto de la generación de la información y su procesamiento, y extinguir sus presuposiciones motivacionales normales y sus consecuencias distributivas.

Precisamente este proyecto de diferenciación es la aspiración de un revolucionario libro de Joseph Carens (1981), quien trabaja en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Toronto. El nombre del libro es *Equality, Moral Incentives and the Market* [Igualdad, incentivos morales y mercado], y su significativo subtítulo es "Un ensayo sobre la utopía de la teoría político-económica". Carens describe una sociedad en que lo que parece un mercado típico del capitalismo organiza la actividad económica, pero el sistema de impuestos cancela los resultados de desigualdad de ese mercado redistribuyendo los ingresos hasta una completa igualdad. Existen (previo al pago de impuestos)

31 En lo que resta de esta sección, y en la sección V, reproduzco el material del cap. 11 ("The Future of a Disillusion") de mi *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cohen, 1995).

capitalistas maximizadores de las ganancias y trabajadores que no poseen capital alguno, pero la gente comprende su obligación de servir a los otros, y la amplitud con que cumplen dicha obligación es medida por lo cerca que están sus ingresos (con antelación al pago de impuestos) del nivel en que se encontrarían si se dedicaran a la actividad que fuera más remunerativa para ellos, mientras que los impuestos efectúan una redistribución igualitaria de los ingresos. Aquí, entonces, los productores apuntan, en sentido inmediato, a los resultados monetarios, pero no guardan para sí el dinero que generan, y su motivación para obtenerlo es su deseo de contribuir con la sociedad. Se utiliza, así, un mecanismo de mercado para solucionar el problema de tecnología social, al servicio de la igualdad y la comunidad.

Como el propio Carens reconoció, existen muchos problemas en este esquema,[32] pero aun así me parece que sería muy útil refinarlo. No sé si los ajustes que se requieren son posibles ni, de un modo más general, si el ideal comunista es materializable en la forma propuesta por Carens o en alguna otra. Nosotros, los socialistas, no sabemos por ahora cómo trasladar los procedimientos del modelo del campamento a una escala nacional, rodeada de la variedad y complejidad que implica dicha escala. No sabemos por ahora dar a la propiedad colectiva y a la igualdad el significado real que tienen en la historia del modelo del campamento –un significado que no tuvieron en la Unión Soviética ni en otros Estados con ordenamientos similares–. No sabemos cómo realizar esos ideales de igualdad y comunidad a través de la sociedad como un todo. El confinamiento temporal, espacial y poblacional de la escala en que se desarrolla el modelo del campamento implica también que, dentro de esos confines, pueda ejercerse el derecho a la elección personal irrestrictivamente, de un modo que preserva la igualdad y la comunidad.[33] Pero si bien esto puede acontecer en una escala reducida, aún no sabemos cómo honrar la autonomía, consistentemente con la igualdad y la comunidad,

32 Véase Carens (1986).
33 Véase aquí el párrafo anterior.

a escala más amplia. De todos modos, tampoco pienso que ahora sepamos que nunca sabremos cómo hacer estas cosas: en ese sentido, soy agnóstico.

La tecnología que consiste en utilizar incentivos viles para lograr un efecto de productividad económica se comprende razonablemente bien. A decir verdad, la historia del siglo XX alienta la idea de que la forma más fácil de generar productividad en una sociedad moderna es fomentar los motivos que describí anteriormente, sobre todo aquellos de codicia y temor, dentro de una jerarquía de ingresos desiguales. Sin embargo, nunca debemos olvidar que la codicia y el temor son incentivos poco atractivos. ¿Quién propondría llevar adelante una sociedad basada sobre dichos incentivos y además promover la psicología de la cual ellos forman parte si no supiera que son efectivos, si no tuvieran valor instrumental, que es el único valor que tienen? La famosa frase con que Adam Smith justifica las relaciones de mercado señala que nosotros ponemos nuestra fe no en la generosidad del carnicero, sino en su autointerés, cuando nos apoyamos en él para que nos provea de carne. A continuación, Smith propone una acabada justificación extrínseca de los incentivos de mercado, en atención a lo que reconoce como su carácter intrínsecamente no atractivo.

Los socialistas de la vieja escuela suelen ignorar lo que Smith dice, condenando –de modo moralista– los incentivos de mercado; así, no alcanzan a criticar su justificación extrínseca. A la vez, y al contrario, algunos socialistas de mercado por demás entusiasmados tienden a olvidar que el mercado es intrínsecamente repugnante, porque están cegados por su tardío descubrimiento del valor extrínseco del mercado. La genialidad del mercado es que 1) recluta bajos instintos para 2) fines deseables; pero 3) también produce efectos no deseados, incluida, ante todo, una significativa e injusta desigualdad.[34] Desde una perspectiva equilibrada, no deben perderse de vista las tres caras de la proposi-

34 Véase la sección 8 de mi "The Future of a Disillusion" –incluido en Cohen (1995)– en que presento una elaboración acerca de esta compleja demanda.

ción anterior;[35] pero muchos socialistas de mercado actualmente dejan de lado 1) y 3) de un modo autoengañoso. Permítanme ahora reseñar algunos aspectos acerca del socialismo de mercado.

V. SOCIALISMO DE MERCADO

La mayoría de los socialistas del siglo XIX se oponía a una organización mercantilista de la vida económica. Los pioneros favorecían algo que consideraron muy superior: una planificación centralizada y omnicomprensiva. Sus seguidores tardíos se sintieron motivados por lo que interpretaron como triunfos de la planificación; por ejemplo, la industrialización de Stalin y la temprana instauración de la provisión de medicina y educación de la República Popular China. Pero la planificación centralizada, al menos como se la practicó en el pasado, es, sabemos ahora, una pobre receta para lograr el éxito económico, por lo menos una vez que la sociedad proveyó de lo esencial para un sistema de producción moderno. De modo concordante, los economistas socialistas realizaron recientemente importantes trabajos acerca del modo en que debería funcionar un mercado socialista. La habitual asociación histórica del socialismo con la planificación centralizada y la expectativa de que dicha planificación podía hacer realidad el ideal socialista de una sociedad verdaderamente solidaria significó que los economistas convencidos del socialismo no estudiaran formas descentralizadas de planeamiento para organizar lo que constituiría la clave respecto de una economía socialista, aquello de que los activos son utilizados para producir fines compartidos. Pero en la actualidad existen múltiples diseños de propiedad de los trabajadores para

35 De hecho, las dos primeras pertenecen a Bernard de Mandeville, cuya *Fábula de las abejas*, elogiosa del modelo de mercado, lleva por subtítulo "Vicios privados, beneficios públicos". Muchos de quienes en la época contemporánea celebran el mercado hacen honor sólo a la primera parte de dicho subtítulo.

diferentes formas de propiedad semipública, por ejemplo, a escala municipal, y otros intentos de formular la materialización del principio de la propiedad colectiva en ausencia de directivas estatales para toda la actividad económica.

Así, hoy en día existe entre los intelectuales socialistas un movimiento inteligente, tendiente a una sociedad socialista no planificada o un mercado mínimamente planificado, pero también existe, según creo, una corriente de pensamiento en esa dirección –una corriente que está de moda–. El socialismo de mercado es socialista porque vence la división entre capital y trabajo: en el socialismo de mercado no existe una clase capitalista que enfrenta a los trabajadores desprovistos de capital, ya que quienes poseen las empresas son los trabajadores. Sin embargo, el socialismo de mercado se diferencia del socialismo tradicional en que estas empresas en propiedad de los trabajadores compiten entre sí y por los consumidores, al estilo de la competencia de mercado. El socialismo de mercado es diferente también del socialismo concebido en sentido tradicional porque reduce, aunque no elimina del todo, el énfasis que el socialismo tradicional hacía en la igualdad económica.

Por tanto, la igualdad se ve perjudicada porque la competencia de mercado nos conduce hacia la desigualdad entre ganadores y perdedores. Y, asimismo, la comunidad se ve perjudicada bajo el socialismo de mercado, porque el intercambio en el socialismo de mercado no es menos intercambio de mercado de lo que lo es en el capitalismo:[36] la reciprocidad verdadera, que expresa bastante más que reciprocidad meramente implícita,[37] no prevalece en el núcleo medular de las transacciones de mercado.

Creo que es bueno para la perspectiva política del socialismo que se haya hecho entrar a escena el socialismo de mercado como un objeto de política y discusión: estos economistas socialistas, incluso algunos de los que lo son por moda, están llevando adelante

36 No es tan sólo intercambio superficial de mercado, como en la economía carensiana: véanse aquí pp. 200-201.

37 Véase aquí p. 194.

un servicio político muy útil. Pero también pienso que el socialismo de mercado es en el mejor de los casos un buen segundo mejor, incluso si es lo mejor (o más que lo mejor) a lo que es razonable aspirar para un futuro más o menos inmediato. Creo que muchos intelectuales socialistas que piensan de otro modo están incurriendo en lo que se llaman “preferencias adaptativas”, un proceso en el cual el orden de las preferencias del agente es distorsionado por su concepción acerca de lo que es factible. Muchos socialistas llegaron a la conclusión de que el socialismo de mercado es maravilloso simplemente porque creen que no pueden diseñar nada mejor:[38] esa es una razón absurda para alcanzar la conclusión antedicha y que, forzosamente, es desconocida para ellos.

No creo que alguien en sus cabales pueda decir que el socialismo de mercado satisface plenamente los estándares socialistas de justicia distributiva, aunque se puede decir con razón que satisface estos estándares mejor que el capitalismo de mercado. Pese a esta superioridad relativa, el socialismo de mercado sigue siendo deficiente desde un punto de vista socialista, porque bajo los estándares del socialismo aún existe injusticia en un sistema que otorga mayores beneficios a personas que, por azar, están inusualmente calificadas y a quienes forman cooperativas de gran nivel de producción, y porque el intercambio de mercado del socialismo de mercado contradice el valor de comunidad.

No diré que debemos apuntar, en esta época de rejuvenecimiento ideológico del capitalismo, a alcanzar una forma de socialismo más radicalmente socialista que el socialismo de mercado. Para los programas políticos inmediatos, el socialismo de mercado constituye sin dudas una buena idea. Pero los entusiastas del socialismo de mercado lo defienden con mucha firmeza, y debemos seguir resistiendonos a dichos argumentos defensivos.

38 Véase “The Future of a Disillusion”, en Cohen (1995: 253-257).

VI. CODA

Las dificultades que enfrentamos al intentar alcanzar el ideal socialista son enormes, pero los epítetos negativos dirigidos hacia el ideal socialista por parte de, en primer lugar, los "socialistas democráticos", así como aquellos que en Inglaterra se reúnen bajo la bandera del "nuevo laborismo", epítetos tales como "igualdad mecánica" o "identidad de resultados", demuestran la incapacidad para pensar a través de lo que el ideal implica y/o un intento semi deliberado de reemplazar la argumentación por la retórica.[39] Los epítetos son inapropiados porque el ideal socialista no incentiva la igualdad de resultados otorgando relevancia de sentido a una uniformidad mortal en la cual todos vestimos un saco Mao.

Cualquier intento de materializar el ideal socialista debe enfrentarse con arraigadas concepciones sobre el poder y el egoísmo individual. Personas de seria conciencia política deben tomar en serio estos obstáculos. Pero no hay razones para menospreciar el ideal en sí mismo. Menospreciar el ideal porque enfrenta los obstáculos mencionados lleva a la confusión, y la confusión genera prácticas desorientadas: existen contextos en los cuales se puede avanzar hacia el ideal, pero este es empujado hacia delante con menos resolución de lo que debiera serlo, por una falta de claridad acerca de lo que el ideal implica en la realidad.

La aspiración socialista es extender el ideal de comunidad a toda nuestra vida económica. Como ya reconocí, ahora sabemos que no sabemos cómo hacerlo, y muchos piensan que ahora sabemos que es imposible hacerlo. Sin embargo, las conquistas del comunitarismo en ciertas áreas como la salud y la educación sostuvieron formas viables de producción y distribución en el pasado, y ahora resulta imperativo defender este ideal de comunidad, ya que es un valor que está bajo las agresivas amenazas del principio de mercado. Y también es necesario hacerlo porque a menudo existe mucho por obtener, en el ámbito político, de la

39 Para más información sobre este tema, véase Cohen (1994).

reafirmación del ideal de comunidad en estos particulares ámbitos mencionados, y del reclamo de su extensión, tanto cuando esto sea posible.

Concuerdo con Albert Einstein en que el socialismo es el intento humano de "superar y avanzar sobre la etapa predatoria del desarrollo humano" (Einstein, 1949). Cada mercado, incluso un mercado socialista, es un sistema predatorio. Nuestro intento de superar la predación fracasó, hasta el momento. Pero no creo que la conclusión acertada sea rendirse.

7. Autopropiedad, historia y socialismo
Una entrevista con G. A. Cohen

—Hasta la fecha, parece posible distinguir en su carrera dos etapas claramente diferenciadas: la primera, dedicada a la teoría de la historia, y la segunda dedicada a la filosofía política. La primera de estas etapas culmina en 1978, con la publicación de La filosofía de la historia de Karl Marx *(Cohen, 1978b), libro que para muchos inaugura el marxismo analítico y que, más allá de eso, supuso una suerte de revolución en el estudio de Marx. Sin embargo, recientemente usted ha descrito una experiencia epifánica que habría sucedido en 1972 cuando, al enterarse del trabajo de Nozick, se despertó de su "dogmático sueño socialista" respecto de la cuestión de los valores (Cohen, 1995: 4). Comenzó entonces una etapa de intervención en distintas problemáticas de la filosofía política, especialmente en torno a la obra de Robert Nozick, que culminó este año con la publicación de* Self-Ownership, Freedom and Equality. *Nos gustaría comenzar preguntándole por qué la obra de Nozick representó semejante desafío para un socialista como usted.*

—Intenté dar una respuesta a esto en la introducción de *Self-Ownership*… Básicamente, se debe a que es posible erigir el edificio libertario sobre los mismos cimientos de la concepción socialista estándar de explotación, según la cual se considera explotada a cualquier persona que produzca cosas de las que otros se apropian sin su libre consentimiento. Los libertarios tienen razón al afirmar que este tipo de apropiación ocurre en cualquier forma de Estado de bienestar, ya que en este contexto se produce una extracción coercitiva del producto de los productores por parte del Estado, que luego se distribuye parcialmente entre gente que no produce nada. De esta forma, los libertarios toman algo que en su origen es una noción progresista, la de explotación, y le dan un uso reaccionario.

—En la lucha de los siervos contra los señores feudales que extraían el fruto de su trabajo sin mediar contrato ni consentimiento alguno, la consigna "los frutos del trabajo de una persona le pertenecen" resultó históricamente progresista. El problema es que los marxistas y otros socialismos tuvieron en alto este eslogan hasta una época en que otras batallas marcan la agenda. La idea igualitaria fundamental es que las personas deberían tener oportunidades comparables para su propia realización, sin importar lo que puedan producir o hayan producido. Los socialistas no se han detenido a pensar en las implicaciones antiigualitarias que trae aparejadas la concepción estándar de la explotación de los trabajadores, entendida como el problema de que estos no reciban los frutos de su trabajo. Las implicaciones de esta idea pueden conducir a conclusiones libertarias que den pie a una teoría reaccionaria.

—Creo que ese fue el motivo más profundo a causa del cual me sentí interpelado por lo que Nozick tenía para decir. Pero sólo pude darme cuenta de eso varios años después de haberme sentido interpelado. En un primer momento, en un nivel consciente, lo que me perturbaba era, sencillamente, la potencia polémica de los argumentos de Nozick.

—Sin duda, los planteos de Nozick tienen el impacto que usted describe, siempre y cuando el argumento marxiano se base sobre la autopropiedad, pero seguramente sea posible encontrar –por ejemplo, en la Crítica del programa de Gotha *(Marx, 1933)– otras concepciones más congruentes con un compromiso socialista igualitario.*

—Desde luego. Pero lo que encontramos en Marx, al igual que en la tradición socialista en conjunto, son valores claramente socialistas mezclados, sin distinción, con otros valores profundamente burgueses relacionados con la autopropiedad y el consiguiente derecho al producto del trabajo propio, valores que, según se considera, van de la mano con valores socialistas de manera no problemática. Y, bajo determinadas condiciones históricas, en efecto iban de la mano de manera no problemática, porque en la medida en que las personas que padecían verdaderamente la miseria pertenecieran, de una manera u otra, al proletariado productor –por ser parientes de trabajadores o bien por estar tem-

porariamente desempleadas–, la distinción entre la afirmación "yo lo hice, por tanto debería ser mío" y el reclamo "me muero de hambre, por tanto debería recibir ayuda" carecían de significación política concreta. Llevemos esto último al límite: si fuera posible dividir nítidamente la sociedad capitalista en productores indigentes y parásitos capitalistas, toda aquella persona que pudiera plantear una demanda de ayuda en función de motivos igualitarios debería ser, inevitablemente, también un productor que pueda plantear sus demandas basándose en la concepción estándar de explotación.

Por eso, si bien estoy de acuerdo con usted en que dentro del marxismo se dio una coexistencia de valores genuinamente socialistas con los valores burgueses que acabo de describir, mi argumento es que los valores burgueses no se identificaron como tales. No se advirtió que estos entraban en contradicción con los valores igualitarios y que sólo podían ser sostenidos junto con ellos en función de cierta forma de estructura social que ya no existe.

—Pero ¿no es posible leer en Marx (y en otros socialistas) un planteo que no avanza en función del principio de autopropiedad sino antes bien en función de un principio de mérito más débil, como que sólo quienes contribuyen a los procesos de producción tienen derecho a beneficiarse de ellos? Tal vez esto se haya asociado de manera ecléctica a un principio fundado en las necesidades. Un principio por el estilo basado en el mérito no daría lugar a un derecho tan consistente sobre la totalidad de los frutos del propio trabajo como el generado por el principio de autopropiedad.

—Advierto en su pregunta tres problemáticas distintas. Primero, ¿podrían la oposición práctica y política al capitalismo, y el proyecto revolucionario que las acompañó, haberse basado sobre un principio semejante? Segundo, ¿fue así, al menos en la medida en que concierne al marxismo? Tercero, ¿hay algo objetable en ese principio? Veamos ahora mi respuesta a esas preguntas. En primer lugar, tal vez hubiera sido posible fundar la oposición al capitalismo sobre un principio debido al mérito (con un *addendum* acerca de los necesitados). Sin embargo, y esto responde también a la segunda pregunta, indudablemente la retórica de *El capital* y *El manifiesto comunista* no supone ningún principio complejo por

el estilo, y la idea del derecho del productor como tal es potente dentro de los documentos clásicos. Obviamente, los marxistas y los revolucionarios no pensaban que las personas que no pudieran producir debían morirse de hambre, pero sólo porque no habían analizado a fondo las implicaciones últimas de sus compromisos. Al final, ¿hubiera resultado satisfactorio un principio de mérito como ese? En mi opinión, no. Soy escéptico a las pretensiones basadas sobre el mérito.

El error de los marxistas –y tal vez no haya sido un error político– fue tratar a la explotación como normativamente fundamental. La explotación cuenta como explotación, es decir como extracción injusta, sólo en la medida en que la relación capital-trabajo viole las normas de igualdad y reciprocidad.

—En tal caso, ¿es posible establecer alguna distinción fundamental entre el socialismo y el liberalismo igualitario? ¿Hay valores claramente marxistas?

—En sus articulaciones habituales, el liberalismo igualitario carece del valor de comunidad. De manera que si uno cree, como yo, que la noción de comunidad forma parte de la tradición marxiana, entonces allí radica la diferencia. Pero respecto del problema de la justicia, que es un valor independiente del de comunidad, no creo que haya nada dentro de la tradición socialista que valga la pena preservar que no pueda encontrarse a su vez en los escritos de Rawls y Dworkin. Por otra parte, tampoco creo que Rawls y Dworkin sean fieles al igualitarismo radical de sus principios fundamentales. Como afirmó J. L. Austin: "En parte se dice y en parte se retira lo dicho". Tanto Rawls como Dworkin encuentran la manera de diluir en sus escritos el igualitarismo radical del que parten. Buena parte de mi trabajo reciente ha sido un intento por advertir las implicancias que tienen los principios igualitarios radicales en la obra de determinados pensadores que, debido a su posicionamiento social y perspectiva liberal, se las ingenian para no reconocerlas.

—En su trabajo reciente, la cuestión históricamente significativa de la alienación y el proceso laboral parece pasar a un segundo plano. Alguien podría pensar, sin embargo, que el énfasis en la alienación y el proceso

laboral hubiese sido uno de los modos en que la crítica socialista del capitalismo podría diferir del liberalismo igualitario.

—Los libertarios, los liberales e incluso John Roemer repiten una y otra vez que aquello que ocurre en el proceso laboral depende del contrato preexistente entre el trabajador y su patrón, de lo que infieren que sólo es lícito protestar contra algo que le sucede al trabajador dentro del proceso laboral si eran injustas las condiciones bajo las cuales se firmó dicho contrato. Para los libertarios, prácticamente nunca ocurre esto; para el liberal, a veces, y para Roemer, en la sociedad capitalista típica esto siempre es así. Roemer no necesita negar que al trabajador le sobrevengan grandes males durante el proceso laboral: tan sólo niega que esto constituya un punto de vista normativo adecuado para realizar una crítica.

Con el tiempo, he llegado a pensar que una concepción semejante está errada. En el capítulo 8 de *Self-Ownership, Freedom and Equality*, sostengo –contra Roemer– que sin importar en qué grado pueda resultar injusta la distribución preexistente a la producción (causa de cuanto le sucede al trabajador en el proceso de producción), y precisamente debido a todo lo malo que le sucede entonces, es muy importante la desigualdad previa a la producción. La posición que defiendo en este momento es que, si bien el principal factor causal de la explotación es la mala distribución de los recursos productivos, la injusticia normativamente fundamental es la desigualdad consiguiente en la extracción de la plusvalía que esa mala distribución previa hace posible. Desde este punto de vista, las demás características negativas del proceso productivo, como la alienación, pasarían a tener una mayor relevancia.

—Usted sugirió una congruencia entre la concepción socialista de justicia y la concepción liberal. Pero lo que acaba de decir da a entender que, a su juicio, los socialistas en efecto tienen además compromisos perfeccionistas.

—Aunque los socialistas, a diferencia de los liberales, hayan concentrado su atención en el problema de la alienación en el proceso laboral, los valores que utilizaron para condenar la alienación pueden encontrarse en Friedrich Schiller, John Stuart Mill y otros. Una cosa es decir que los socialistas plantean determinada

crítica de la sociedad capitalista que los liberales ignoran –porque no prestan atención al problema de la alienación– y otra bastante distinta es decir que una crítica marxista no pueda hacerse sobre la base de valores liberales. Estoy convencido de que esto último es falso, e incluso es falso que los liberales no hayan tomado nota del problema de la alienación, el efecto limitante del proceso laboral mismo sobre el trabajador. Por supuesto, notamos distintos énfasis en la tradición socialista; pero el único valor verdaderamente distintivo de nuestra tradición es el de la comunidad, antes que el de la desalienación.

HISTORIA Y TEORÍA SOCIAL

—La teoría de la historia de Karl Marx *(Cohen, 1975b) propone y fundamenta determinada versión de esa misma teoría. Desde entonces, usted señaló cierta limitación en su alcance explicativo y planteó dudas acerca del carácter exhaustivo de su concepción de la naturaleza humana, aunque en los últimos años haya escrito muy poco al respecto. ¿Acaso esta toma de distancia refleja dudas básicas acerca de esa teoría? ¿Llegó a creer que ya no se sostiene?*

—Parte de los motivos de esa toma de distancia fue el desplazamiento de mi foco de interés del materialismo histórico a las cuestiones de tipo normativo que discutíamos recién. En todo momento, por supuesto, mi objeto de estudio es limitado y de alcance muy reducido. Otro motivo, que no requiere que haya algo errado en mis planteos anteriores acerca del materialismo histórico, es que ya no me parece algo terriblemente importante, mientras que las cuestiones normativas que se me plantean hoy me parecen de enorme importancia. El enfrentamiento intelectual entre el capitalismo y el socialismo como manifestaciones concretas de distintas orientaciones normativas es fundamental para el futuro de la política socialista.

En cuanto a la discusión de si es o no posible defender el materialismo histórico, considero que las formulaciones de Marx acerca de la sociedad probablemente sean las más reveladoras que se hayan

producido en un espacio tan reducido como el que ocupan (es decir, el prefacio de 1859 a la *Contribución…* y unas pocas líneas dispersas que pueden asociarse a su contenido), y que lograron transformar de manera definitiva las ciencias sociales y la investigación histórica. Supongo que la mayor parte de verdad contenida en ellas es algo que actualmente dan por sentado las corrientes principales, tanto en historia como en ciencias sociales. Un científico social tendría que ser muy estúpido para negar, por ejemplo, que la estratificación social resulta un factor determinante del compromiso y la identificación políticas. Del mismo modo, sólo un paleomarxista estúpidamente esclerótico negaría que en muchos lugares del mundo la religión desempeña un papel fundamental en la participación política. Los marxistas que creen poder reducir la identificación religiosa a algo relacionado con la clase son estúpidos o se engañan a sí mismos. En eso podemos ver algo que nadie había sabido apreciar verdaderamente antes de Marx –la importancia de la estratificación en clases– y que hoy en día cualquier persona sensata reconoce como algo muy significativo, aunque también hay que admitir la existencia de otros fenómenos de similar significación.

En mi artículo “Reconsidering Historical Materialism” (Cohen, 1983),[1] afirmé que el marxismo no prestaba debida atención a la importancia que tiene para los seres humanos la pregunta “¿quién soy?”. A lo largo de extensas etapas de la historia, los seres humanos tendieron a responder esta pregunta en términos de religión y nacionalidad. Por mi parte, también sostuve que no estaba seguro de cuál podría ser el impacto real de esta observación sobre las tesis fundamentales del materialismo histórico, pero estoy convencido de que lo tiene. Este aspecto de la naturaleza humana, del interés humano –un aspecto que es profundamente no material–, sugiere que el materialismo no nos permite dar una explicación completa de los modos de funcionamiento de la sociedad y la historia.

1 Más tarde el artículo pasó a ser el cap. 8 de *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Cohen, 1988: 132-154).

—Por ende, así como el igualitarismo liberal lleva adelante las preocupaciones normativas del marxismo, usted considera que en realidad no hay nada valioso de la teoría social de Marx que no forme parte ya del sentido común de la teoría social más extendida.

—Nunca dije que el igualitarismo liberal llevara adelante las preocupaciones normativas del marxismo. Los liberales no creen que el capitalismo sea un sistema de explotación que haya que derrocar en favor de la instauración de una sociedad socialista posible y deseable. Yo creo firmemente en eso, lo que sin duda alguna distingue mis preocupaciones normativas de las de los liberales; pero no considero que para creer en ello tenga que creer en alguna norma que los liberales no compartan. Hay que saber distinguir entre una falta de diferenciación en el nivel de las normas fundamentales y la falta de diferenciación en el nivel de los compromisos normativos asumidos.

En cuanto a la teoría social marxista, creo que el argumento de que el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas determina el carácter de la estructura económica resulta tanto más sólido que el argumento de que la estructura de clase inscrita en la estructura económica determina el carácter social y político de una sociedad. La tesis de que las fuerzas productivas tienden al desarrollo es, con una gran salvedad, cierta, al igual que la tesis según la cual la estructura económica refleja el carácter de las fuerzas productivas. Creo que todo esto tiene un amplio consenso. El problema lo presentan las “instituciones superestructurales” –la ideología, las alianzas políticas, etc.– al verse afectadas por la estructura económica.

La gran salvedad mencionada hace referencia a consideraciones ecológicas. Si por “desarrollo de las fuerzas productivas” no se entiende el desarrollo de tecnología (*know-how*) como tal, sino –según creo que debería entenderse– el desarrollo del poder de transformar la naturaleza en valor de uso, entonces existe una regresión en el desarrollo de las fuerzas productivas, en la medida en que el mundo se degrada con el fin de producir beneficios económicos para los seres humanos.

—En el ámbito de la teoría social, la teoría de la elección racional se presenta como uno de los candidatos posibles para reemplazar el materialismo histórico. Dentro del marxismo analítico, encontramos a Elster, quien se mostró programáticamente a favor de la teoría de la elección racional, a Przeworski y Roemer, que no hicieron nada muy distinto, y luego a usted y Erik Wright, que se muestran más escépticos al respecto. ¿Cómo ve hoy la relación entre estas dos teorías?

—No creo que la teoría de la elección racional constituya una alternativa al materialismo histórico. Ninguna teoría social podría negar que los agentes enfrentan y resuelven problemas de decisión, como tampoco podríamos negar que el modo en que los agentes manejen esos problemas es decisivo para el decurso de la historia. Por tanto, tiendo a decir que la pregunta no es si la teoría de la elección racional es válida o no, sino antes bien si existe un ámbito determinado en el que sepamos con suficiente exactitud lo que ocurre a escala individual para poder aplicarla.

Prestemos atención al ejemplo de la química anterior a la física. La química ya existía antes de que Lavoisier descubriera el oxígeno y la pusiera en la senda de la fisicoquímica (es decir, una química fundada sobre la estructura del átomo). Antes de que la química se volviera física, todo el mundo sabía que el sodio y el cloro componían la sal, pero nadie sabía nada acerca de la estructura subyacente en virtud de la cual esto era cierto. Nadie tenía un enfoque microestructural. Los teóricos de la elección racional nos ofrecen enfoques microestructurales análogos a los de la física. A veces resultan verdaderamente reveladores, en la medida en que es posible verificar de manera independiente todo aquello que ponen en la cabeza de los agentes, y lo que sale como resultado de esto guarda una relación sorprendente con lo que entró (debido a efectos de escala, de interacciones personales, problemas estratégicos, dilemas teóricos de juego y demás). En otras ocasiones, no resulta en absoluto explicativa, ya que los teóricos se limitan a amontonar *post hoc* en la cabeza de los agentes todos los elementos que deberían haber estado allí para que ellos pudieran tomar las decisiones que tomaron. Es decir que a veces los partidarios de la elección racional llegan a resultados interesantes, pero en ciertas ocasiones fuerzan una

microestructura que no resulta para nada reveladora. Aun así, no me cabe la menor duda de que siempre es deseable, en la medida de lo posible, contar con una microestructura capaz de explicar el proceso de decisión individual. Lo que defendí en contra de Elster en nuestro debate acerca de la explicación funcional es análogo a la afirmación de que podemos saber que el sodio y el cloro componen la sal aunque no sepamos decir cómo ocurre esto. Expliqué que puede haber patrones históricos que permitan afirmar que una determinada estructura económica fue de tal o cual manera debido a que esto favorecía el progreso de las fuerzas productivas, sin que seamos capaces de organizar un microrrelato en virtud del cual esto sea cierto.

—En La teoría de la historia de Karl Marx (*Cohen, 1978b*) *y otros trabajos posteriores, usted insinúa que las explicaciones macroscópicas de tipo funcional están sujetas a varias elaboraciones posibles en el nivel micro. ¿Por qué tipo de elaboraciones se inclina usted en la actualidad y qué papel desempeña en ellas, de desempeñar alguno, la teoría de la elección racional?*

—Bueno, supongamos que tiene un enfoque basado sobre la variación de oportunidades y la selección social. Por ejemplo, por distintos motivos (entre los que se cuentan toda clase de excusas disparatadas, irracionales y demás) la gente concibe diferentes formas de unidad productiva: algunas sobreviven; otras no. Y las unidades sobreviven o desaparecen debido a las limitaciones estructurales dominantes. Una forma elemental de esto se encuentra en la teoría de Milton Friedman acerca de por qué las empresas persiguen ganancias (según la cual, básicamente, esto se debe a que aquellas que no lo hacen quiebran). Si alguien logra decirme si esto supone o no una aplicación de la teoría de la elección racional, o al menos está en consonancia con ella, o la contradice, yo podría intentar responder su pregunta acerca de la relación entre las elaboraciones por las que me inclino y la teoría de la elección racional.

—Me resulta muy interesante el ejemplo ya que a mi juicio la única elaboración que realmente funciona es la del seleccionismo social. Pero tengo entendido que esta no es la que usted favorece. He llegado a

pensar –especialmente sobre la base de su artículo de 1988 junto a Will Kymlicka–[2] *que se inclina por la "primacía de la intencionalidad", la idea de que las personas modifican las relaciones de producción con el propósito de fortalecer y mejorar las fuerzas de producción. En ese caso, esto equivaldría a afirmar que cierta forma de explicación intencional constituye el impulso fundamental del proceso histórico.*

—Estoy seguro de que usted expone mi posición de manera errónea. No creo haber dicho nada en los debates mencionados que contradiga la afirmación de que la manera más prometedora de elaboración sea cierta forma de variación de oportunidades y selección social. La racionalidad de los seres humanos no haría su aparición en el nivel de la variación, sino en el de la selección.

Consideremos un ejemplo muy sencillo: supongamos que usted encuentra que el patrón de la investigación matemática en Estados Unidos tiende fuertemente a favorecer trabajos que tengan aplicaciones militares. Podríamos asumir que la mayoría de los matemáticos prosiguen el tipo de investigación que les resulta intelectualmente estimulante, pero que aquellos cuyo trabajo tiene cierta relevancia militar son los que obtienen fondos y subsidios. Si usted decidiera representar esto bajo la forma de cierto tipo de proceso de selección social, nada le impediría hacerlo; aunque, por ejemplo, el 30% de los matemáticos en realidad eligiera esta área de trabajo porque sabe de antemano que tendrá mayores posibilidades de obtener fondos. Esto quiere decir que no es cierto que uno degrade una explicación funcional al nivel de una explicación intencional por el mero hecho de introducir en la parte de la variación del mecanismo un elemento de ajuste consciente a las limitaciones estructurales. Incluso si este ajuste consciente diera cuenta del 80% del universo estudiado, no habría diferencia alguna. Los matemáticos bien remunerados lo son debido al carácter de su trabajo, no al de sus intenciones en el momento de emprenderlo.

2 Véase Cohen y Kymlicka (1988). Más tarde ese artículo pasó a ser el cap. 5 de Cohen (1988).

EL SOCIALISMO, EL MERCADO Y LAS LIMITACIONES DE RAWLS

—En los últimos tiempos, el marxismo analítico ha producido al menos dos notorias propuestas de reforma institucional a gran escala: Un futuro para el socialismo *(Roemer, 1994) y* Libertad real para todos *(Van Parijs, 1995). Ambas comparten la adopción del mercado como instrumento viable para una ingeniería social igualitaria. ¿Cree usted que el mercado puede conducir al socialismo?*

—Permítame analizar por un instante la palabra "conducir". Para Van Parijs, el mercado "conduce" al socialismo, hace que exista. En cambio, para Roemer, el mercado no "conduce" al socialismo en ese sentido; antes bien, es una característica de una sociedad socialista realizada. Van Parijs cree que la productividad en un mercado capitalista puede conducir a que el trabajo asalariado sea una proporción cada vez menor de la actividad de las personas, por lo que en su caso se llega al comunismo a través del capitalismo. Sin embargo, no estudié su proyecto con el detenimiento suficiente para tener una opinión verdaderamente formada.

A propósito de Roemer, creo que cualquier forma de mercado –con la excepción de la muy utópica descrita por Joseph Carens en su libro *Equality, Moral Incentives and the Market* (1981)– produce desigualdades. Esto se debe a que la interacción de mercado supone competencia, y toda competencia implica ganadores y perdedores. Ahora bien, perder no necesariamente tiene que ser desastroso mientras existan subsidios, y ganar no tiene que ser necesariamente colosal mientras existan impuestos. Pero este proceso tiene sus limitaciones. Sin algún grado de desigualdad, no hay mercado de ningún tipo.

El socialismo de mercado que sostiene Roemer reduce de manera drástica e ingeniosa las desigualdades de mercado al proponer la adopción de dos monedas distintas: una para la compra de empresas y otra para la compra de bienes de consumo. La no convertibilidad mutua de estas divisas tiene efectos muy mitigadores sobre las desigualdades que producen los mercados. No sabemos cómo proceder sin mercados, lo que equivale a decir que no sabemos cómo proceder sin formas que produzcan algún tipo de

desigualdad. Por tanto, no sabemos cómo llegar a la igualdad. Lo mejor que podemos hacer hoy es este tipo de cosa que Roemer propone.

En tanto el diseño de Roemer es infinitamente superior a cualquier forma de capitalismo, quejarse por la desigualdad residual que su modelo implica supondría pecar de cierta falta de perspectiva. Pero si insisto tanto en señalar que los mercados siempre producirán algún tipo de desigualdad, se debe a que el libro de Joseph Carens (1981), que lleva por subtítulo *An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*, presenta un sistema que, aunque completamente capitalista, llega acompañado por un esquema impositivo que redistribuye el ingreso hasta alcanzar una igualdad total. Su sistema no supone la instauración de instituciones socialistas distintas de las conocidas –hay capitalistas y hay trabajadores– pero nadie hace lo que hace para ganar dinero. Todos hacen lo que hacen para contribuir al bien social. La medida de la contribución social de cada persona es la cantidad de dinero que genera, y la medida de su virtud personal es la relación existente entre el dinero que hace (y no guarda para sí) y el dinero que podría hacer si maximizara su participación en el mercado.

También creo que las propuestas de Roemer y todas las formas de socialismo de mercado, que se proponen refrenar la tendencia del mercado a la desigualdad, requieren cierto *ethos*. De otra forma, al mitigar las desigualdades que produce el mercado acabarían mitigando su dinamismo. Esto significa que en un mercado limitado por normas legales de igualdad sólo es posible alcanzar el mismo nivel de dinamismo si existe cierto grado de compromiso social. *Ex hypothesi*, si “sólo lo hacen por el dinero”, destinarían menos entusiamo para ganar tres veces el suedo promedio que el que destinarían por cincuenta veces ese salario.

Esta observación acerca de la necesidad de instaurar un *ethos* igualitario también constituye el centro de la crítica que le planteo a la teoría de la justicia de John Rawls. Mi crítica apunta contra su actitud permisiva respecto de los incentivos para los capaces y mejor situados. Por mi parte, sostengo que los incentivos materiales sólo son necesarios en la medida en que las personas ambiciosas no sienten compromiso alguno con la igualdad: si lo tuvieran,

no haría falta ningún tipo de incentivo. Y el hecho de que necesiten o no necesiten incentivos dependerá del *ethos* que gobierne la sociedad. En los próximos años me gustaría dedicarme, en parte, a explorar esta cuestión del *ethos*. Como siempre creímos que lo verdaderamente importante era la estructura, pasamos por alto aspectos de la atmósfera moral de la sociedad que son relevantes tanto desde el punto de vista de la justicia como para el carácter general de la vida social.

—Esa preocupación acerca de la posibilidad de que la igualdad viniera a mitigar el dinamismo del mercado tal vez no molestaría a alguien que se mostrara escéptico respecto de la deseabilidad de un mayor crecimiento económico… Tal vez sea necesario mitigar el dinamismo del mercado.

—No, en mi opinión esa línea de pensamiento no está bien concebida. Si por "crecimiento económico" entendemos un incremento en la cantidad de recursos que se transforman, es obvio que debemos manifestarnos contra un crecimiento económico ilimitado. Pero si medimos el crecimiento como un incremento de la producción de uso-valor por unidad de recurso empleada, entonces todos deberíamos manifestarnos a favor del crecimiento económico.

Toda economía tiene un límite ecológico; así, también lo tiene una economía de mercado. La limitación ecológica determina qué se puede producir y cómo. No establece con cuánta inteligencia ni con cuánta eficiencia se produce lo producido dentro de esas limitaciones. La cuestión del crecimiento tecnológico en el mundo de hoy es planteada por la revolución informática. La mayor parte de esta tecnología es respetuosa con el ambiente natural ya que consume poca energía, pero además podría ser potencialmente útil para superar los problemas ecológicos que enfrentamos. En la medida en que nos importe el problema de la eficiencia de la producción –y debería importarnos–, aunque consideremos que no debemos crecer más en el sentido tradicional del término, debe importarnos la cuestión de los incentivos para una producción eficiente. ¿Queremos trabajar ineficientemente durante ocho horas al día sólo porque no queremos producir demasiado? Desde luego, es mejor trabajar de manera más eficiente sólo cuatro horas al día y disfrutar de mayor tiempo de

ocio. El problema es que para que la sociedad de cuatro horas de trabajo adquiera una forma igualitaria, debe haber nuevos tipos de incentivos que remplacen a los económicos, que no tienen cabida en una sociedad igualitaria.

Nos interesa que la gente invente formas mejores y más económicas de satisfacer las necesidades humanas porque hay muchas personas en el mundo que viven por debajo de los estándares de vida en un sentido material. Queremos que la educación sea más barata para que pueda alcanzar a los miles de millones de personas que no la reciben. Estos avances requieren inventiva, y no cabe duda de que una de las cosas que estimula a las personas a inventar es la posibilidad de ganar mucho dinero. Si se reduce la cantidad de dinero que la gente puede ganar inventando cosas, y así se reduce ese estímulo, habrá menos inventiva y nos llevará tanto más tiempo llegar a los dispositivos que puedan aliviar a la humanidad de buena parte de su miseria y su atraso.

—Lo que acaba de decir se parece a un argumento clásico rawlsiano. Sin embargo, acaba de declararse crítico de Rawls.

—Y soy crítico de Rawls, en la medida en que considera justa una situación sin importar cuánta desigualdad presente ni en qué medida las personas más afortunadas sólo busquen su propio bienestar. Su concepción implica que una sociedad puede ser justa incluso si sectores amplios y estratégicos de su población actúan motivados por su autointerés: eso causa que los más desfavorecidos estén peor de lo que podrían estar. No es que esté en contra del principio de Rawls según el cual resultarían justificadas las desigualdades necesarias para mejorar la situación de los más desfavorecidos. La discusión entre nosotros tiene que ver con la pertinencia de este principio. Si los individuos mejor situados hacen que las desigualdades sean necesarias porque sin ellas no están dispuestos a arrimar el hombro con el mismo esmero, entonces –digo yo– es posible criticar su comportamiento invocando el propio principio de la diferencia. Lo que le cuestiono a Rawls es su incapacidad de ver esto.

La misma situación puede ser abordada desde un ángulo ligeramente distinto. Lo que quiero decir es que el principio de

diferencia tal vez no sólo sea aplicable a la estructura básica de la sociedad –con su "estructura básica" Rawls quiere decir, como a veces explicita, sus leyes coercitivas–, sino también al *ethos* de la sociedad. Es posible encontrar dos sociedades de idéntica estructura básica y que una de ellas sea mucho más igualitaria que la otra debido a que su *ethos* es notoriamente más igualitario. Como resultado de eso, sus miembros no necesitan recompensas tan grandes para hacer el tipo de trabajo especializado que –por los motivos que fuera– sólo algunos de ellos pueden hacer. Para Rawls, estas dos sociedades son igualmente justas, porque la justicia no es más que una propiedad de la estructura básica. Para mí, eso no es cierto: una de las dos es más justa, debido a un compromiso más hondo de sus ciudadanos con la justicia igualitaria.

En ocasiones, Rawls también caracteriza la estructura básica como aquellos arreglos que influyen más en la vida de las personas, pero simplemente no es cierto que las instituciones básicas coercitivas de una sociedad sean idénticas a aquello que influye más en la vida de las personas. En este sentido, resulta pertinente una crítica feminista a Rawls. Las estructuras familiares no están minuciosamente legisladas de manera coercitiva, o no necesitan estarlo, y aun así determinan en gran medida la vida de las personas. Pueden dar origen a una gran injusticia, desigualdad y degradación humana. Pero estas injusticias quedan fuera del alcance del principio de Rawls, según su propia lectura, que no va más allá de las estructuras coercitivas. El *ethos* es, también en este caso, absolutamente fundamental: lo que cuenta son los valores y las actitudes de las personas.

—*Sin embargo, para ser justos, en muchas secciones de* Teoría de la justicia *(Rawls, 1971) y otros de sus escritos, Rawls da por sentado que los ciudadanos de una sociedad ordenada se verían motivados a actuar conforme a los principios de justicia.*

—Es cierto, y para la crítica que le hago me baso sobre eso, ya que advierto una inconsistencia en este punto. Si bien sostiene que lo que motiva a las personas a actuar son sus principios, está satisfecho con que los principios actúen como limitaciones exter-

nas a su comportamiento, y su propio comportamiento permanezca determinado por el autointerés.

—Para volver a lo que señalaba antes acerca de la comunidad, ¿este ethos *igualitario es central a ese valor?*

—Bajo las condiciones modernas, sí. Esto no quiere decir que la comunidad en su forma más general demande igualdad, pero sí bajo las circunstancias contemporáneas. No podemos seguir creyendo en la legitimidad de las relaciones jerárquicas.

—¿Su idea actual de socialismo es una amalgama de esta noción de comunidad con el igualitarismo liberal?

—Creo que sí. Observemos el caso de una sociedad de "producción mercantil simple", en que: 1) las personas tengan aproximadamente el mismo talento, 2) dispongan de una similar extensión de tierra, 3) la utilidad de sus funciones sea suficientemente similar para que nadie deba trabajar para otro y 4) la distribución de la riqueza entre estos productores-comerciantes independientes no sea demasiado despareja. Así, la de este ejemplo sería una sociedad razonablemente igual, pero de ningún modo una sociedad socialista, en la medida en que las interacciones sociales continuarían gobernadas en ella por los principios del mercado. Ya que nadie hace nada por nadie si no es en virtud de lo que espera obtener del otro, no estamos en presencia de una sociedad socialista.

—Indudablemente esto marca una gran diferencia entre usted y Roemer, para quien el mercado es un mecanismo bastante neutral, que puede ser controlado por medio de las relaciones de propiedad hasta alcanzar casi cualquier objetivo deseado.

—No creo que esa sea una descripción justa del pensamiento de Roemer, ya que en *Un futuro para el socialismo* (Roemer, 1994), él mismo reconoce que la ausencia del sentido de comunidad es una consecuencia directa de la competencia instaurada por el mercado. Él suscribe mi observación de que el mercado motiva la contribución de las personas no en función de su compromiso con los semejantes, sino en función de una recompensa monetaria impersonal. Y a la luz de esto, y de críticas similares hacia su

propuesta planteadas desde la izquierda, sostiene que la pregunta fundamental es la siguiente: "¿Existe alguna forma de capitalismo que nos encamine, hacia la meta socialista a largo plazo que sea mejor que una variedad del socialismo de mercado?".

Creo que tiene razón al decir que "no", que no existe una forma mejor, y por eso creo que el contraste que usted intentó plantear entre él y yo confunde dos proyectos intelectuales distintos. Como filósofo, me interesan las caracterizaciones fundamentales de las distintas formas de sociedad sin importar nuestras condiciones actuales, mientras que a Roemer, como economista, le interesa lo deseable y realizable en un futuro próximo y concebible.

—Pero esa caracterización supone que su proyecto está completamente divorciado de la política cotidiana…

—No lo creo. Yo articulo y defiendo un ideal que sería capaz de movilizar a las personas a la acción en la medida en que puedan creer en él, un ideal que necesita ser defendido de la ideología capitalista y de las ideas capitalistas. Y la relevancia de lo que hago para la acción se vuelve explícita en la pregunta de Roemer que acabo de citar. Porque esta no hace referencia a lo mejor que podría pasarnos, sino al paso siguiente que podría dar el capitalismo en un proceso que, a largo plazo, alcance las metas socialistas. Estas no son importantes, no porque podamos ponernos ya mismo a realizarlas, sino porque serían menos las personas dispuestas a emprender metas a corto plazo como las descritas por Roemer si no dispusiéramos de una concepción del avance de ese proceso a largo plazo.

—¿Pero el énfasis en la noción de comunidad sólo resulta relevante en ese sentido a largo plazo? ¿Podemos pensarla como un equivalente al concepto de comunismo en el pensamiento de Marx?

—No, difícilmente. Creo que uno de los grandes logros del thatcherismo, en detrimento de la calidad de vida de nuestra sociedad, fue degradar la noción de comunidad en Gran Bretaña, pero Gran Bretaña ya era una sociedad capitalista antes de que Thatcher llegara al poder. Y fue un país capitalista que alguna vez tuvo un sentido de comunidad tanto mayor, por ejemplo

bajo el gobierno de Attlee. La gente trabajaba duramente, arrimaba el hombro, en las más altas esferas –incluso aquellos que no eran socialistas ni recibían salarios astronómicos–, porque estaban convencidos de estar cumpliendo cierta función social. Creían fervientemente que podían ayudar al país a recuperarse de la guerra. Y quienes eran socialistas lo hacían porque creían que estaban construyendo una nueva forma de sociedad. Ese valor de comunidad benefició enormemente a las personas, aun dentro del marco de una sociedad capitalista.

LA POLÍTICA Y EL PAPEL DEL INTELECTUAL DE IZQUIERDA

—Las últimas preguntas nos conducen a una cuestión que quisiéramos plantearle de manera más directa: el papel del intelectual de izquierda. No hace mucho tiempo, resultaba tanto más clara la conexión entre lo que significaba ser un socialista académico –pensar las problemáticas de la justicia y la explotación– y la práctica política. Había maneras razonablemente obvias en que una cosa y otra se conectaban. Pero hoy en día esa conexión es bastante menos clara; no es para nada obvio qué se supone que deberían hacer en el ámbito de la práctica política quienes se dedican a este tipo de problemas teóricos. ¿Cómo se conecta específicamente su reflexión con la práctica política del Partido Laborista, el Partido Verde o cualquier otra formación política?

—Estoy totalmente de acuerdo con usted en la premisa que da pie a su pregunta. En concordancia con algo que mencioné antes –la coincidencia que existía en épocas pasadas y la disyunción actual entre quienes producen y quienes pasan necesidad–, se está produciendo una transformación a largo plazo desde una situación en que lo electoral y lo social fácilmente coincidían con lo que es correcto hacia otra en que esto ya no sucede.

Por plantearlo de una manera muy cruda: si existiera una sociedad donde el 80% fuera pobre y el 20% fuera rico, resultaría sencillo imaginar la posibilidad de reclutar a esa mayoría para hacer una revolución que tuviera por resultado la igualdad. Pero ante una sociedad en que el 80% es rico y el 20% es pobre, resulta tanto más

complicado. Cuando se pasa de una situación en que lo factible y lo correcto eran concebibles (en potencia) como coincidentes a una como la que tenemos ahora, el Partido Laborista debe elegir. O bien puede predicar lo correcto a sectores de la población que ya no tienen ese interés material en lo correcto que alguna vez tuvieron –lo que requiere de cierto tipo de carisma y presencia– o bien puede hacer exactamente lo contrario, como sucede con Blair. Es decir, deformar el mensaje del partido con el propósito de reclutar una mayoría tan inmensa como esa que habría podido tener en el pasado pero sin amenazar la posición comparativamente privilegiada de que disfrutan muchas de las personas a las cuales ahora se dirige.

En otras palabras, parte de lo que el Partido Laborista tiene que hacer desde un punto de vista socialista –al igual que los verdaderos socialistas que todavía permanecen en él– es comprometerse más con una defensa de principios. Cuando las personas no tienen nada que perder salvo sus cadenas, no es necesario explicarles que está mal que no tengan nada, pero cuando las personas que tienen mucho que perder están en una sociedad en que son otras las personas que no tienen nada, es momento de hacer hincapié en lo erróneo de la situación para movilizarlos a la acción.

—Si usted liderara el Partido Laborista –desde el púlpito, supongo, según lo que acaba de decir–, ¿cómo sopesaría la necesidad de evitar otros cinco años de thatcherismo frente a los imperativos morales del socialismo?

—Si fuese líder del Partido Laborista –lo que además ya supone una pregunta distinta a la planteada antes acerca de qué debería hacer la gente como yo, al considerar lo que está haciendo el actual liderazgo no socialista de ese partido–, debería tener siempre en mente el doble objetivo de derrotar a los *tories* y mantener viva la idea socialista. El modo en que pudiera equilibrar estas dos cuestiones en mi discurso público sería necesariamente distinto del modo en que las equilibro ahora, en tanto socialista que no es líder del Partido Laborista.

Sin embargo, en caso de ser electo un gobierno laborista, no tardará mucho en producir una enorme desilusión. La situación objetiva que enfrenta, a la par de sus confesos compromisos antirredistributivos, le impedirán satisfacer las expectativas de las

personas. Si antes de las elecciones se sostiene contra su programa una crítica desde la izquierda, dicha crítica tendrá una mayor autoridad para intervenir cuando se produzca esa desilusión.

—¿Cree que una de las funciones de los intelectuales de izquierda es mantener vivos los valores socialistas, aun sin estar en contacto con los movimientos políticos?

—Sí, pero no si uno cree que el socialismo jamás fue viable. No se trata de que a uno le dé igual que algo sea factible o no. Debemos creer en el socialismo como una forma posible de asociación. De otra forma, el elogio que hagamos al respecto resultará, en cierto sentido, deshonesto. Cualquiera puede estar de acuerdo, aun los más acérrimos partidarios de la derecha, con que sería una buena idea que todos viviéramos juntos y en comunidad. Para ser antisocialista, basta con creerla imposible, aunque se la reconozca como algo deseable.

Ahora bien, si –como usted dice– una de las cosas que hace posible una sociedad socialista es un compromiso con una justicia igualitaria, eso vuelve objetiva parte de la situación. En ese caso, es realista mantener viva la idea, de modo que llegue a ser realizable si se extiende entre la población.

Por ende, es posible reivindicar algo tan mundano como mantener viva una idea en la medida en que lo único necesario para que esta triunfe es que la gente crea en ella.

—¿Sirve eso como una caracterización de su propia posición?

—En gran medida. Hace dos o tres años llegué a una conclusión acerca de la actividad política que me dejó estupefacto. Siempre había pensado que la actividad intelectual –que no es la actividad política, pero mantiene con ella una relación compleja– consistía en escribir libros, aparecer en la televisión y demás, mientras que la actividad política tenía que ver con salir a la calle y hablar con la gente. Luego me di cuenta de cuán insanamente idiota y ridículo resulta ese contraste. Una vez di una charla de veinte minutos en la televisión llamada “Against Capitalism”, que fue vista por unas 200 000 personas. Supuestamente era una “actividad intelectual”, pero si uno sale a la calle y habla con seis personas que están

manifestándose, eso constituye una "actividad política". Muchas veces me afligía ser un intelectual que no estaba en la calle; pero el problema con la calle –desde el punto de vista del mensaje– es que en este momento no hay mucha gente allí. Creo que desde una perspectiva socialista el mejor uso que puedo darle a mi tiempo es desarrollar mis ideas e intentar expresarlas en una forma atractiva, en términos académicos o no tanto.

EL CAMINO POR DELANTE

—A partir de nuestra conversación, ¿podría decirnos, para finalizar, hacia dónde cree que se encamina hoy su trabajo? ¿Qué le aguarda en la próxima etapa de su carrera?

—Hice trabajo normativo: no lo incluí en mi último libro, que está más vinculado con Rawls que con Nozick. Mi intención es elaborarlo un poco más en las conferencias Gifford, que dictaré en Edimburgo entre abril y mayo de 1996 y luego serán publicadas como libro. Creo que el tema de la estructura y el *ethos* del cual acabamos de hablar ocupará un lugar muy importante en mi futuro profesional.

Estoy algo ansioso al respecto, porque recuerdo que, cuando era un joven marxista, una de las cosas por las cuales sentía un gran desprecio era la idea de que el socialismo demandaba una transformación del corazón humano. Hoy creo que el cristianismo tuvo bastante razón al objetarle al marxismo que no aborda con suficiente profundidad el problema del comportamiento de las personas hacia sus semejantes. La idea de encontrar una estructura coercitiva óptima para la sociedad nos permite llegar hasta determinado límite. El problema de los incentivos, que es central en el pensamiento económico moderno acerca de la organización social, lo demuestra. La existencia de ese problema reivindica lo que yo solía considerar un planteo insípido y sentimentalista: que es necesario modificar la actitud de las personas si queremos llegar a una sociedad verdaderamente igualitaria. El planificador social que sólo cuenta con el auxilio de mecanismos coercitivos jamás podrá alcanzar la igualdad.

8. Sobre el futuro del socialismo
Entrevista de Lea Ypi*

—*¿Cuáles son, a su entender, los principales motivos para oponerse al capitalismo?*

—En primer término, una economía de mercado capitalista funciona induciendo en las personas el deseo de un interminable flujo de mercancías. Dado que no podría funcionar correctamente si las personas alcanzaran cierto grado de satisfacción con lo que tienen, el capitalismo genera en los individuos una tendencia a querer siempre más de lo que ya tienen. A medida que se desarrolla el sistema, hay más bienes y, por supuesto, la mayoría de los individuos no puede acceder a los mejores. Este proceso genera mucha ansiedad y malestar. Me producen mucha compasión esas mujeres de la clase trabajadora que vemos en las tiendas de las grandes avenidas, mientras van en busca de ofertas a sabiendas de estar adquiriendo bienes que son inferiores desde el punto de vista de los valores consumistas que dominan a esta sociedad. Esos mismos valores las llevan, en parte debido a una carencia de educación profunda, a una idolatría de las deslumbrantes carreras y preferencias de los más beneficiados. En este sentido, el mercado capitalista produce una gran pobreza. No me refiero a la pobreza implicada en el hecho de que las clases más bajas no alcanzan

* Lea Ypi, profesora de Teoría Política en la London School of Economics, realizó esta entrevista unos meses antes de la publicación de *Why not Socialism?* (Cohen, 2009). Era la primera vez que Cohen y Ypi se encontraban; pero él no dudó en recibirla cantando La Internacional. [N. de E.]

siquiera un estándar decente de vida, lo que es a todas luces condenable. Lo que me interesa señalar es un tipo peculiar de pobreza producido por el capitalismo que funciona bien: el consumismo inducido por la cultura de mercado y los terribles efectos que tiene en la vida de las personas. El énfasis que la cultura capitalista hace en la satisfacción del consumo causa un segundo efecto negativo: mantiene a las personas encadenadas a puestos de trabajo que para muchos no resultan satisfactorios, con el único objetivo de acumular el dinero necesario para comprar bienes que el sistema capitalista mismo los lleva a desear –o incluso considerar necesarios–, como unas vacaciones en Mallorca. En mi primer libro, *La teoría de la historia de Karl Marx* (Cohen, 1978b), reflexioné acerca de esta tendencia del capitalismo a hacer que la gente valore más adquirir cosas –y por ende la producción de las cosas, el mero acto de producir bienes– que disfrutar de ellas.

—*Al leer* ¿Por qué no el socialismo? *(Cohen, 2009) me pareció que usted invertía el famoso eslogan gramsciano de "pesimismo de la razón y optimismo de la voluntad". Expresa la idea de que todos tenemos buenas razones teóricas para desear el socialismo aunque no sabemos realmente cómo ponerlas en práctica y, en este sentido, es un caso de "optimismo de la razón y pesimismo de la voluntad".*

—No creo que la creencia de que determinada idea resulta moralmente convincente sea una muestra de optimismo. El optimismo y el pesimismo del intelecto siempre tienen que ver con las *expectativas* de las personas acerca de lo que ocurrirá. El pesimismo de la razón es la creencia de que las cosas no saldrán bien, y el optimismo del intelecto es la creencia contraria: la creencia de que las cosas sí saldrán bien. Cuando Gramsci menciona ese optimismo, creo que se refiere a una actitud. Tan sólo expone mi seguridad intelectual en la naturaleza moralmente persuasiva del ideal socialista. No considero que esto sea un supuesto de optimismo de la razón. El optimismo y el pesimismo de la voluntad se refieren a las *actitudes* de los individuos respecto a lo que ocurrirá. En este sentido, no creo que el libro exprese pesimismo ni optimismo, ya que no hace referencia alguna a nuestras actitudes. En cambio, es posible encontrar cierto optimismo de la voluntad en

las últimas palabras, en que conmino al lector, por así decir, a no abandonar la lucha.

—¿Pero no cree que esa lucha debe tener en cuenta los mecanismos de implementación? ¿Puede una lucha basarse únicamente en principios?

—No se puede alcanzar la victoria en la lucha a menos que uno tenga en claro por qué se lucha. Por supuesto, uno se ve obligado a tener en cuenta lo que usted llama "mecanismos de implementación". En otro lugar escribí algunas cosas bastante pesimistas sobre esta cuestión. En mi libro *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Cohen, 2001), sostengo que no volverá a existir un tipo de agente similar a ese que una vez representó el proletariado. No se dará una coexistencia de las características: ser oprimido, pasar necesidades y ser poderoso en virtud de ser el productor del cual depende la gran mayoría de la sociedad. La combinación de estas características suponía la existencia de un grupo de personas que nada tenían que perder en caso de emprender una revolución socialista y que disponían de la fuerza necesaria para llevarla a cabo. Nunca volveremos a tener un grupo semejante en nuestra sociedad, jamás. Debido al modo particular en que se desarrollaron las fuerzas productivas, hoy en día nuestra sociedad está realmente más fragmentada. Sigue habiendo disputas políticas importantes, pero es razonable que las ambiciones del socialismo sean más moderadas que las que albergaba cuando consideraba que el proletariado estaba intacto. Si lo que usted me pregunta es cómo seremos capaces de alcanzar el ideal socialista, no puedo darle una respuesta clara, y creo que nadie puede hacerlo.

—Eso equivale a decir que existe un grupo de gente oprimida, pero que no tiene las características del grupo al que se consideraba oprimido…

—Bueno, en principio no tiene el número de integrantes que alguna vez tuvo. Pero el capitalismo defrauda a las personas de distintas maneras, y esto causa que hasta cierto punto sea posible sumarlas a una posición socialista. La decepción con el capitalismo ocurre de muchas maneras y bajo circunstancias muy distintas. Pensemos en el caso de una mujer que está casada con un hombre que gana un buen salario –que comparten, porque ella

tiene a su cargo la responsabilidad del cuidado de los niños y otras ocupaciones– y un día el matrimonio se termina. En ese momento, repentinamente esta mujer pasa de ser alguien que está en una situación relativamente acomodada a alguien que ya no lo está y que tal vez sienta con mayor intensidad algunas de las injusticias del sistema en que vivimos. Este es un ejemplo típico de cómo alguien puede llegar a perder su afección por el capitalismo, pero hay muchos más. Dadas las dificultades del capitalismo y los graves problemas ambientales que afectan al planeta, es posible que en un futuro se den las condiciones que permitan el desarrollo de una conciencia colectiva.

—*Pero si podemos pensar en el capitalismo como la fuerza que unifica a la sociedad, ¿por qué no podemos pensar lo mismo del no capitalismo?*

—El capitalismo es una estructura. Es un conjunto de relaciones entre las personas, un conjunto de relaciones de propiedad. En este sentido, no puede existir algo por el estilo de un anticapitalismo, sino tan sólo algo distinto al capitalismo, otro tipo de estructura. No pienso en el capitalismo como una fuerza, en el sentido de algo producido por un agente. Gran parte del discurso marxista acerca de la historia representó al capitalismo como un agente. Fui criticado a causa de mi tendencia a utilizar expresiones del tipo "el capitalismo encontrará la manera de…". Como bien demostró el filósofo y científico político noruego Jon Elster, estas explicaciones funcionales son incorrectas. Supongamos que el capitalismo sufre una serie de transformaciones de sesgo socialdemócrata. En ese caso, la explicación funcionalista es –o al menos solía decirse– que, como el capitalismo se está adaptando a la amenaza que le plantea la insurgencia de la clase trabajadora, y la acomoda dando un giro hacia la socialdemocracia. A esto se puede agregar lo que sea que quieran los capitalistas, factor que no hace otra cosa que aumentar lo insostenible de esta proposición. Si uno presta atención a la batalla real por la jornada laboral de diez horas, tal como se describe en el volumen I de *El capital*, Marx nunca usa esos términos. Al contrario, lo que notamos allí es una explicación tanto más sensata: por un lado, hubo una agitación proletaria que buscaba limitar las horas de trabajo; por otro, tam-

bién un llamamiento humanitario. Marx dedica grandes elogios a los libros de sesiones del Parlamento, que registraron las conclusiones de las comisiones dedicadas a investigar las condiciones en que trabajan las personas. Ninguno de estos dos elementos supone una adaptación del sistema. Sin importar que agregue (como hace) que "de no haber hecho esto, habrían asesinado a la gallina que ponía los huevos de oro", la idea de que el capitalismo como sistema tenga poderes de ajuste homeostáticos, es decir, la idea de que cuando la temperatura política se eleva demasiado el sistema mismo pueda reducirla con la aplicación de una reforma de bienestar, sin mediar la participación de ningún agente que presione para esto, sino sólo debido a que el sistema tiene por naturaleza una gran flexibilidad– es absurda. Por eso digo que el capitalismo no es un agente.

—Al hablar de la desaparición de la clase trabajadora o del proletariado, ¿se refiere a los países occidentales? ¿O cree que lo mismo ocurre en todas las democracias capitalistas?

—No importa aquí si es o no adecuado referirse a determinado grupo de personas con el nombre de "clase trabajadora". Esa es una discusión completamente léxica que no me interesa. Es decir, tal vez tenga cierto interés retórico, pero carece de verdadero interés intelectual e incluso político. La cuestión es que alguna vez existió este grupo que reunía las características del proletariado en términos marxistas y que dicho grupo ya no existe más. No existe en ningún país ni tampoco a escala internacional. En ciertos países del Tercer Mundo es posible encontrar trabajadores industriales que padecen el clásico tipo de explotación y bajos salarios; en cierta medida, su situación se asemeja a la que clásicamente definía al proletariado en dichos términos. Sin embargo, estos grupos trabajadores no son productores de quienes dependa todo. Es posible prescindir de cualquiera de estos grupos y mudarse a otra parte. La movilidad del capital lo vuelve independiente de cualquier grupo específico de trabajadores. La sofisticación extrema del proceso de producción actual hace que las personas reales que técnicamente tienen el control en sus manos no sean los soldados rasos que ingresan por las puertas de la fábrica, sino los técnicos, los ingenieros

y los gerentes, que hoy en día son mucho más importantes de lo que eran en la época de Marx. Por otra parte, esos trabajadores explotados no constituyen la mayoría en ningún país. Su única característica coincidente con la noción de proletariado es la de ser "explotados". Ni siquiera se verifica en ellos la cuarta característica, que es la de padecer una "necesidad extrema". Son pobres, desde luego, pero el hecho de que tengan un empleo en el sector industrial implica que no son los más pobres de la sociedad en que viven.

—Usted también se expresa en contra del socialismo de mercado. ¿Podría resumir su posición?

—Desde un auténtico punto de vista socialista, el socialismo de mercado presenta dos limitaciones que deben ser detectadas independientemente de la posibilidad que tengamos de instaurar otro tipo de socialismo que sea más fiel a los ideales socialistas. Tal vez el socialismo de mercado sea el mejor sistema que podamos tener, pero esto no debe condicionar la pregunta acerca de sus limitaciones. Una de estas limitaciones es que, como cualquier sistema basado sobre el mercado, genera desigualdad. No tiene que ver con la gran desigualdad que supone la división entre aquellos que no necesitan trabajar porque poseen capital y aquellos que trabajan pero no poseen el capital, pero aun así el socialismo de mercado puede generar grandes desigualdades entre las personas que trabajan en empresas a las cuales les va bien en el mercado y las personas que no. Dado que la diferencia en el éxito puede deberse a todo tipo de motivos accidentales –como un cambio en los gustos de la gente o la llegada de nuevos vecinos, por ejemplo–, este tipo de desigualdades, aunque sean limitadas, son por completo injustas desde el punto de vista socialista que reposa, fundamentalmente, en la idea de que a nadie le debería ir mejor que a otros por mera cuestión de suerte. La otra deficiencia del socialismo de mercado es que, aunque no incorpore un mercado de capitales, sigue siendo un sistema de mercado que genera ciertas actitudes nocivas para la convivencia. En una sociedad de mercado, las personas miran a las demás como posibles fuentes de enriquecimiento y no como seres humanos con quienes desean cooperar. En un contexto de mercado, cada individuo intenta sacar del otro

el máximo provecho posible, y viceversa. Cuando uno actúa motivado por los incentivos mercantiles, no le importa en absoluto lo que le pasa al otro. Cuando uno le paga de más al panadero porque confía en que de esta forma no va a quebrar, se preocupa por él. Funciona de manera contraria al mercado y, de hecho, desde el punto de vista del mercado, está generando ineficiencia, ya que con esa ayuda contribuye a que sobreviva un panadero ineficiente. Por el contrario, el principio socialista de asociación es el siguiente: yo te ayudo y tú me ayudas; pero no te ayudo sólo porque si te ayudo tú me ayudas, esa no es mi motivación. Me complace la cooperación como tal, quiero servir y que los demás me sirvan, y me importan las dos partes de esta conjunción. Ahora bien, eso no existe en ninguna interacción del mercado, lo que es deplorable. Sin embargo, uno puede suscribir el principio socialista y creer a la vez que no hay una manera eficiente de integrar las actividades productivas de las personas salvo por medio de las relaciones de mercado: algo de lo que descreo.

—¿Y cree usted que el fracaso del socialismo de Estado se debió a la falta de un mercado y una producción y distribución de recursos ineficiente, o a la competencia política con el capitalismo? Por ejemplo, en Albania, mi país de origen, la gente quería disfrutar de ciertos bienes que sólo se comercializaban en sociedades capitalistas. Tal vez la economía socialista de Estado habría funcionado si no hubiese habido un oponente que ofrecía esos bienes y los presentaba como deseables.

—Estoy seguro de que la economía de Estado puede funcionar si la gente no tiene una abundancia de deseos distintos. Si todos se contentan con la misma cama, el mismo vehículo, la misma ropa, etc., el Estado sabe qué hacer. No es difícil establecer un plan para controlar la economía cuando se pasa por una situación desesperada y se está intentando construir una base industrial. Pero una vez que esa misma sociedad alcanza cierta prosperidad relativa, creo que es un consuelo pesimista y desesperado –de hecho, es inhumano– decir “bueno, si no quisieran equipos de audio de alta definición y formas refinadas de arquitectura, o lo que fuese, todo estaría bien”. Supone ignorar

algunos productos opcionales que abundan en el mercado, en los cuales el socialismo de Estado es inútil.

—Así, usted cree que esa es la principal dificultad para llegar a un socialismo de Estado.

—Bueno, es una dificultad. Resulta muy difícil reconocer los aportes relativos de ese tipo de economía compleja… O, mejor dicho, reconocer la incapacidad de una economía por completo de no mercado para responder a la demanda de los consumidores. Obviamente, hay otro factor importante, enorme, que fue decisivo, y ese factor es la ausencia de ciertas libertades básicas como la libertad de expresión. Resulta muy difícil establecer en qué medida estas restricciones exacerbaron la situación.

—En distintos textos usted defendió la tesis del igualitarismo de la suerte según la cual, cuando una persona se encuentra en mejor situación que otras sin mediar culpa o elección de su parte, la distribución resulta justa. Sin embargo, en ciertas ocasiones parece imposible constatar qué motivó que a una persona le haya ido bien o mal. Y respecto del problema de la suerte, creo que el igualitarismo invierte la carga de la prueba. ¿Por qué son tan importantes las causas de las desigualdades antes que sus consecuencias? ¿Por qué es tan importante de qué modo llegamos a semejante desigualdad?

—Mi intuición es que nadie debería explotar a nadie. Para explotar a otras personas, no es necesario ser su patrón y hacerlas trabajar para uno. Dentro de un esquema cooperativo basta con que uno sea perezoso y no cumpla con su parte; de ese modo, se enriquece a expensas de los demás. Ahora bien, si alguien no hace lo que le corresponde, no debería recibir la misma recompensa que los demás. Por ende, para que la gente reciba lo que merece, desde el punto de vista de la justicia, es importante constatar si el individuo cumplió o no con su parte. Si una persona decide surfear y no trabajar, no tiene derecho a quejarse porque gana menos que otras personas. De igual modo, alguien que padece una discapacidad y se esfuerza al máximo por contribuir al sistema cooperativo no debe recibir menos que los demás si, dada su condición, logra peores resultados. Estoy de acuerdo en que hay obstáculos que nos impiden determinar con exactitud el origen de una desigualdad y, por lo tanto, el princi-

pio del igualitarismo de la suerte sólo es aplicable en casos muy extremos y claros. En los trabajos que usted menciona, lo único que me interesa es la articulación del principio fundamental con independencia de las dificultades que puedan existir en la realidad para aplicarlo.

—Las elecciones individuales pueden dar lugar a grandes desigualdades ¿De qué manera una concepción igualitaria de la justicia es compatible con la existencia de una sociedad socialista? ¿Debería tolerar una sociedad socialista el ejercicio de libertades capaz de producir desigualdades?

—Esto me remite a una cuestión que abordo en *¿Por qué no el socialismo?* (Cohen, 2009); allí sostengo que en ocasiones la justicia puede entrar en conflicto con la comunidad, y que en ese caso podemos llegar a preferir la comunidad a la justicia. Porque hay motivos para afirmar que si usted y yo obtenemos nuestro dinero en una sociedad socialista, de una manera correcta en términos del socialismo, y yo quiero comprar manzanas y usted quiere comprar naranjas, no hay problema alguno. Tenemos bienes distintos, pero entre nosotros no existe una auténtica desigualdad, al menos no una desigualdad preocupante desde el punto de vista de la justicia. La desigualdad –o, mejor dicho, diferencia– entre nuestros montos de bienes se debe meramente a que nuestras preferencias discrepan. ¿Por qué, entonces, debemos considerar problemático que yo participe en apuestas con otras personas interesadas en apostar? Las desigualdades generadas por las apuestas y, en términos generales, por cualquier tipo de inversión son distintas a las del ejemplo de las frutas. Son desigualdades causadas por decisiones individuales –apostar o no– pero también por la suerte, buena o mala, que determina el resultado de la apuesta para cada individuo. Si estas desigualdades son significativas, hay motivos, basados sobre el ideal de comunidad, para limitarlas; pero hacerlo implica poner límites importantes a la libertad individual. Si decimos "no, no vamos a permitir el ejercicio de libertades que pueda crear desigualdades en la sociedad" –cosa que yo no tendría inconveniente en afirmar–, estamos necesariamente penalizando a las personas que tienen ciertos gustos –apostar o invertir– en vez de otros. No hay nada malo en que a la gente le

guste apostar, pero eso puede dar lugar a resultados muy nocivos. Una sociedad socialista tal vez tenga que limitar el tipo de riesgos que pueden asumir los individuos, pero eso supone sacrificar la libertad y la igualdad que existen cuando todos los individuos pueden desarrollar sus planes de vida.

—Usted critica a Rawls porque, al aplicar los principios de justicia a las instituciones (y no a la conducta individual), permite que en una sociedad justa las personas actúen según su propio interés, no según lo que exigirían los principios de justicia si estos se aplicasen también a su conducta. Por ejemplo, la decisión de algunos individuos de realizar ciertos trabajos sólo a cambio de incentivos económicos importantes responde a consideraciones egoístas pero desarrolla preferencias y actitudes que son contrarias al contenido de dichos principios. Según usted, los principios de justicia deberían aplicarse también a las decisiones individuales. En sus trabajos defiende que en una sociedad justa debería haber un ethos *igualitario. ¿Qué cree que debemos estar dispuestos a hacer para generar o preservar el* ethos *igualitario?*

—Mi discusión con Rawls acerca de los incentivos procura dilucidar si una sociedad en que existen incentivos económicos puede ser considerada justa. Él considera que sí y yo creo que no porque, en la mayoría de casos, los incentivos económicos son contrarios a la justicia igualitaria. Si los individuos más talentosos actuasen motivados por los principios de justicia, no negociarían salarios desorbitados; estarían dispuestos a realizar el mismo trabajo por mucho menos. La cuestión de cómo logramos infundir esa motivación igualitaria sin violar la libertad de los individuos es compleja, y no tengo una respuesta clara al respecto. Lo que sí puedo decir es que en ciertos aspectos soy un liberal y, por lo tanto, hay determinadas maneras de inducir en la sociedad un *ethos* igualitario que implican una violación flagrante de la libertad, con lo que no estaría de acuerdo. Hay varios supuestos en que se plantea un conflicto entre justicia y libertad, y yo propendo a la libertad. Permítame plantear un ejemplo absolutamente elemental: una mujer débil está de pie en la vereda y necesita cruzar la calle. Le pide a alguien que la ayude, algo que haría cualquier persona decente, humana y razonable. Pero yo dudaría de convertir en ley la

obligación de hacerlo. Recuerdo que una vez le pregunté a Peter Strawson, distinguido filósofo de Óxford, cuáles eran sus posiciones políticas. Me dio una respuesta muy interesante. Me dijo: "Soy de gustos conservadores, socialista en mis convicciones políticas, pero daría la vida por el liberalismo". Estas palabras me hicieron reflexionar sobre mis propias creencias y actitudes. Pensé que si hubiera una persona encarcelada de manera injusta –encarcelada permanentemente de manera injusta–, estaría más dispuesto a ponerme en riesgo en una protesta que a exigir un incremento en el salario mínimo. Con esto quiero decir, y muchos estarán de acuerdo conmigo, que hay ciertos valores liberales que tienen prioridad. Defender la libertad no es necesariamente una causa liberal. Los socialistas también la pueden hacer suya. No debemos caer en la división entre nosotros, los socialistas, a quienes nos interesa la igualdad, y ellos, los liberales, quienes están preocupados por la libertad. No deberíamos permitir que los liberales detenten el monopolio de la libertad. Ahora bien, para quitarles ese monopolio, los socialistas debemos dejar de defender incondicionalmente las nociones de igualdad y justicia. Hay casos, como el de esa mujer que cruza la calle, en que la igualdad y la justicia entran en conflicto con la libertad, en que lo sensato es ponerse del lado de la libertad.

Bibliografía

Albert, M. y Hahnel, R. (1979), *Unorthodox Marxism*, Boston, South End Press.

Ashcraft, R. (1989), "Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill's Thought", en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press.

Bannock, G., Baxter, R. y Davis, E. (1998), *Dictionary of Economics*, Londres, Penguin.

Berlin, I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Óxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988].

— (1999), *The First and the Last*, Nueva York, New York Review of Books.

Brenkert, G. (1998), "Self-Ownership, Freedom and Autonomy", *The Journal of Ethics* 2(1).

Carens, J. (1981), *Equality, Moral Incentives and the Market*, Chicago, University of Chicago Press.

— (1986), "Rights and Duties in an Egalitarian Society", *Political Theory* 14(III, IV).

Coates, K. (1981), *Work-ins, Sit-ins and Industrial Democracy*, Nottingham, Spokesman Books.

— (ed., 1976), *The New Worker Co-operatives*, Nottingham, Spokesman Books.

Cohen, G. A. (1968), “Bourgeois and Proletarians”, *Journal of the History of Ideas* 29(2): 211-230.

— (1978a), “Robert Nozick and Wilt Chamberlain”, en J. Arthur y W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

— (1978b), *Karl Marx's Theory of History*, Óxford, Clarendon Press [ed. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986].

— (1979), “Capitalism, Freedom and the Proletariat”, en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Óxford, Oxford University Press. [reed. con amplias revisiones en D. Miller (ed.), *Liberty,* Óxford, Oxford University Press, 1991; ed. cast. en el presente volumen].

— (1981a), “Freedom, Justice and Capitalism”, *New Left Review* 126, marzo-abril [ed. cast. en el presente volumen].

— (1981b), “Illusions about Private Property and Freedom”, en J. Mepham y D. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. IV, Brighton, Harvester.

— (1983), “Reconsidering Historical Materialism”, en J. R. Pennock y J. W. Chapman (eds.), *Marxism* (*Nomos* 26), Nueva York, New York University Press: 227-252.

— (1988), *History, Labour and Freedom: Themes from Marx,* Óxford, Clarendon Press.

— (1989), “On the Currency of Egualitarian Justice”, *Ethics* 99.

— (1991), “Isaiah's Marx and Mine”, en E. Ullmann Margalit y A. Margalit (comps.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Chicago, University of Chicago Press.

— (1992), “Incentives, Inequality, and Community”, en G. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* 13, Salt Lake City, University of Utah Press. [reprod. en S. Darwall (ed.), *Equal Freedom,* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995].

— (1994), "Back to Socialist Basics", *New Left Review* 207, septiembre-octubre [reprod. en J. Franklin (ed.), *Equality*, Londres, IPPR, 1997; ed. cast. en el presente volumen].

— (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1998), "Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert", *The Journal of Ethics* 2(1).

— (2000), *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001].

— (2009), *Why not Socialism?*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast. en el presente volumen, previamente publicada por Paidós; otra versión de ese texto fue traducida como *¿Por qué no el socialismo?*, Buenos Aires, Katz, 2011].

Cohen, G. A. y Kymlicka, W. (1988), "Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History", *The Journal of Philosophy* 85(4): 171-191.

Deutsche, I. (1967), *The Unfinished Revolution: Russia, 1917-1967*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: *La revolución inconclusa: 50 años de historia soviética, 1917-1967*, México, Era, 1967].

Einstein, A. (1949), "Why Socialism?", *Monthly Review* 1.

Elster, J. (1982), "Sour Grapes", en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (s.f.), "Freedom and Power", manuscrito inédito, Oslo, Universidad de Oslo.

Flew, A. (1979), *Dictionary of Philosophy*, Londres, Fontana.

Frankfurt, H. (1973), “Coercion and Moral Responsibility”, en T. Honderich (ed.), *Essays of Freedom of Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Gray, J. (1986), “Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation”, en E. Frankel Paul y otros (eds.), *Marxism and Liberalism,* Óxford, Blackwell.

— (1989), “Against Cohen on Proletarian Unfreedom”, en E. Frankel Paul y otros (eds.), *Capitalism,* Óxford, Blackwell.

Hampshire, S. (1959), *Thought and Action,* Londres, Chatto and Windus.

Hart, H. L. A. (1984), “Are There Any Natural Rights?”, en J. Waldron (ed.), *Theories of Rights,* Óxford, Oxford University Press [ed. cast.: “¿Existen los derechos naturales?”, en *Filosofía política,* México, FCE, 1974].

Horvat, B. (1978), “Plan de socialisation progressive du capital”, en S.-C. Kolm (ed.), *Solutions Socialistes,* París, Éditions Ramsay.

Institute for Public Policy Research (IPPR) (1993a), *The Justice Gap,* Londres, Commission on Social Justice.

— (1993b), *Social Justice in a Changing World,* Londres, Commission on Social Justice.

Jeffrey, R. C. (1970), “Statistical Explanation vs. Statistical Inference”, en N. Rescher y otros (eds.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel,* Dordrecht, Reidel.

Kenny, A. (1975), *Will, Freedom and Power,* Óxford, Basil Blackwell.

Lukács, Georg (1923), *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische* Dialektik, Berlín, Malik-Verlag; trad. ing.: *History and Class Consciousness,* Londres, Merlin Press, 1968 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase,* México, Grijalbo, 1969].

Mackie, J. L. (1974), *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Óxford, Clarendon Press.

Marx, K. (1909), *Capital: A Critique of Political Economy*, Chicago, C. H. Kerr & Co. [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política*, 9 vols., México-Madrid, Siglo XXI, 1971, 1975-1981].

— (1933), *Critique of the Gotha Programme*, Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *Crítica del programa de Gotha*, en K. Marx, *Escritos fundamentales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

— (1947), *The German Ideology*, Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *La ideología alemana*, Valencia, Universitat de València, 1991].

— (1953), *Karl Marx: Die Frühschriften*, ed. al cuidado de S. Landshut y J. P. Meyer, Stuttgart, Kröner.

— (1956), *The Poverty of Philosophy*, Moscú, Foreign Languages Publishing House-Lawrence & Wishart [ed. cast. corregida y aumentada: *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1987].

— (1961), *Capital*, vol. I, Moscú, Foreign Languages-Lawrence & Wishart [ed. cast.: *El capital. Libro primero. El proceso de producción de capital*, 3 vols., Buenos Aires, Siglo XXI, 2012-2014].

— (1962), *Capital*, vol. I, Londres, Dent [ed. cast.: *El capital. Libro primero. El proceso de producción de capital*, 3 vols., Buenos Aires, Siglo XXI, 2012-2014].

— (1963a), "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", en T. B. Bottomore (ed.), *Karl Marx: Early Writings*, Londres, C. A. Watts [ed. cast.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004].

— (1963b), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en K. Marx, *Escritos fundamentales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

— (1970), *Capital*, vol. III, Moscú, Foreign Languages-Lawrence & Wishart [ed. cast.: *El capital. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, 3 vols., México-Madrid, 1976, 1977 y 1981].

— (1973), *The Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundisse) 1857-1858*, 3 vols., México-Madrid, Siglo XXI, 1971, 1972 y 1976].

— (1976), "Results of the Immediate Process of Production", en *Capital*, vol. I, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *Resultados del proceso inmediato de producción. El Capital. Libro primero, capítulo VI, inédito*, México, Siglo XXI, 1971].

Marx, K. y Engels, F. (1962), *Selected Works in Two Volumes*, vol. II, Moscú, Foreign Languages Publishing House [ed. cast.: *Obras escogidas de Marx y Engels*, 2 vols., Madrid, Fundamentos, 1977].

— (1975), "Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*", en *Collected Works*, vol. 3, Londres, Lawrence & Wishart.

Mill, J. S. (1848), *Principles of Political Economy*, en J. M. Robson (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, vols. II y III, Toronto, University of Toronto Press, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965 [ed. cast.: *Principios de la Economía Política con algunas de sus aplicaciones a la Filosofía Social*, México, FCE, 1951].

— (1861), *Considerations on Representative Government*, en J. M. Robson (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX, Toronto, University of Toronto Press, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977 [ed. cast.: *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2001].

Narveson, J. (1998), "Libertarianism vs. Marxism: Reflections on G. A. Cohen's *Self-Ownership, Freedom and Equality*", *The Journal of Ethics* 2(1).

Niebuhr, R. (1932), *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Nueva York-Londres, Scribner's [ed. cast.: *El hombre moral y la sociedad inmoral. Un estudio sobre ética y política*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1966].

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books [ed. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, FCE, 1988].

O'Mahoney, D. (1979), "Labour Management and the Market Economy", *Irish Journal of Business and Administrative Research*, abril.

Plejánov [Plekhanov], G. V. (1956), *The Development of the Monist View of History*, Moscú, Foreign Languages Publishing House [ed. cast.: *El desarrollo de la visión monista de la historia*, México, Fondo de Cultura Popular, 1958].

Pogge, T. (2002), *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Malden.

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press [ed. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1995].
— (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press [ed. cast.: *Liberalismo político*, México, FCE, 1995].

Roemer, J. E. (1994), *A Future for Socialism*, Londres, Verso [ed. cast.: *Un futuro para el socialismo*, Barcelona, Crítica, 1995].

Reeve, A. (1986), *Property*, Londres, Macmillan.

Rousseau, J.-J. (1974), "Discourse on Inequality", en L. Blair (ed.), *The Essential Rousseau*, Nueva York, New American Library.

Schumpeter, J. (1954), *A History of Economic Analysis*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1971].

Schweickart, D. (1980), *Capitalism or Worker Control?*, Nueva York, Praeger.

— (1993), *Against Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Searle, J. (1995), *The Construction of Social Reality*, Londres, Penguin [ed. cast.: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997].

Sen, A. (1985), "Goals, Commitment and Identity", *Journal of Law, Economics, and Organization* 1(2), otoño.

Steiner, H. (1974-1975), "Individual Liberty", *Proceedings of the Aristotelian Society* 75: 33-50.

Vaillancourt, P. y Vaillancourt, J.-G. (1978), "Government Aid to Worker Production Cooperatives", *Synthesis*, primavera.

Van Parijs, P. (1995), *Real Freedom for All*, Óxford, Clarendon Press [ed. cast.: *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda justificarlo)*, Barcelona, Paidós, 1995].

Vanek, J. (1970), *The General Theory of Labor-Managed Market Economies*, Ithaca, Cornell University Press.

Williams, B. (1997), "Forward to Basics", en J. Franklin (ed.), *Equality*, Londres, IPPR.

Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Óxford, Blackwell [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1988].

Wolff, J. (1997), "Freedom, Liberty, and Property", *Critical Review* 11(3): 345-357.

Young, G. (1978), "Justice and Capitalist Production", *Canadian Journal of Philosophy* 8(3).

Zimmerman, D. (1981), "Coercive Wage Offers", *Philosophy & Public Affairs* 10(2), primavera.

Fuentes

1. **“Libertad, justicia y capitalismo”.** Traducción de “Freedom, Justice and Capitalism”, *New Left Review* 126, marzo-abril de 1981: 3-16.

2. **“Un retorno a los fundamentos del socialismo”.** Traducción de “Back to Socialist Basics”, *New Left Review* 207, septiembre-octubre de 1994: 3-16.

3. **“La estructura de la privación de libertad del proletariado”.** Traducción de “The Structure of the Proletarian Unfreedom”, *Philosophy & Public Affairs* 12(1), 1983: 3-33.

4. **“Libertad y dinero”.** Es traducción de “Freedom and Money”, en la versión publicada en la *Revista Argentina de Teoría Juridíca* 2, 2001: 1-32. Fue publicada previamente en *Estudios Públicos* 80, primavera de 2000. En esta ocasión Ana Bello integró y tradujo tramos de la última versión revisada por el autor.

5. **“Los trabajadores y la Palabra”.** Traducción de “The Workers and the Word: Why Marx Had the Right to Think He Was Right”, *Praxis* 3, 1968: 376-390.

6. **“¿Por qué no el socialismo?”.** Versión castellana previamente publicada en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (eds.), *Razones para el socialismo,* Barcelona, Paidós, 2001: 63-86. Existe otra versión de este texto,

también traducida al castellano en *¿Por qué no el socialismo?*, Buenos Aires, Katz, 2011].

7. **"Autopropiedad, historia y socialismo"**. Traducción de "Self-Ownership, History and Socialism: An Interview with G. A. Cohen", *Imprints* 1(1), 1996.

8. **"Entrevista sobre el futuro del socialismo".** Realizada por Lea Ypi en 2009, se publica por primera vez en este volumen.

POR UNA VUELTA AL SOCIALISMO

GERALD COHEN

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS: